This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

AH 3YFA 3

Harvard Depository
Brittle Book

Digitized by Google

572.7

Gloël

יהוה

Digitized by Google

Der Heilige Geist

in der

Heilsverkündigung des Paulus.

Eine biblisch-theologische Untersuchung

von

Johannes Gloël,

Lic. theol.,

Privatdozent und Inspektor des Schlesischen Konviktes zu Halle.

ANDOVER THEOL. SEM. DEC 18 1888 LIBRARY.

41.776

Halle a. S.

Verlag von Max Niemeyer.

1888.

Digitized by Google

Im Verlage von **Max Niemeyer** in **Halle a. S.** erschien und ist durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Gedanken und Erfahrungen

über

Ewiges und Alltägliches.

Für das deutsche Haus

herausgegeben

von

Otto Hasemann.

2 Bände. 8. — 3. Auflage.

Preis: geh. 8 *M*, eleg. Halbfranzband 11 *M*.

Über das Buch sagt Consistorialrat Prof. Dr. Köstlin im „Deutschen Literaturblatt" 1878. 1. April:

Man trete, bei welchem Stück der Reihe man will, nur aufmerksam in die Lektüre ein, so wird man sofort mit Interesse, Behagen und wohl auch Spannung sich in mannigfaltige, feine Beobachtungen menschlichen Einzellebens und Gemeinlebens hineingezogen finden, die mit klarem, sicherem Gedankengang in sinniger, edler, dabei ungezierter Darstellung von uns auseinandergelegt werden.

Bald und überall wird man auch eine innere Einheit in dem Vielen gewahren: überall das Streben des Verfassers, für sich selbst und für die Leser die verschiedenen Seiten und Momente jenes Lebens, des äußern Treibens und der inneren Bewegungen, der Sitte und der persönlichen Individualitäten und Charaktere in dasjenige Licht zu stellen, dessen wir zu einer wahrhaft harmonischen, unserer Bestimmung entsprechenden Gestaltung des Lebens bedürfen; und dabei überall Grundlagen, die dem Verfasser durch tiefe, innere Prüfung und reife Erfahrung unwandelbar feststehen, nämlich vor allem die Basis einer festen sittlichen und sittlich-religiösen Anschauung. Er schätzt alles Schöne und Humane oder die den ganzen Menschen in seinem Fühlen, Erkennen und Wollen umfassende Bildung, über alles aber die lautere und feste Gesinnung und Gewissenhaftigkeit, die Zucht gegen sich selbst, die edle Einfalt, welche „beim stillen Weben am Alltagskleide des Lebens nicht weniger ehrwürdig und nicht weniger mächtig ist als wenn sie berufen ist, dem Genius zu leuchten."

Digitized by Google

Der Heilige Geist

in der

Heilsverkündigung des Paulus.

Eine biblisch-theologische Untersuchung

von

Johannes Gloël,
Lic. theol.,
Privatdozent und Inspektor des Schlesischen Konviktes zu Halle.

Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer.
1888.

Digitized by Google

ANDOVER THEOL. SEM.
DEC 18 1888
LIBRARY.

41,776

Digitized by Google

Herrn D. Martin Kähler,

ord. Professor der Theologie,

z. Z. rector magnif. der Universität Halle-Wittenberg,

seinem hochverehrten Lehrer

in unwandelbarer Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Mit Freudigkeit und doch mit Zagen gebe ich die folgenden Blätter in die Öffentlichkeit. Mit Freudigkeit, wenn ich auf den Gegenstand blicke, um dessen Erforschung sich die gebotenen Untersuchungen bewegen, und wenn ich des reichen Gewinnes gedenke, den mir selbst die Arbeit an diesem Gegenstande eingetragen hat. Und doch mit Zagen, wenn ich auf das hier Gebotene schaue und es mit dem vergleiche, was ich hätte bieten sollen. Wenn ich mich unter den unmittelbaren Eindruck des paulinischen Zeugnisses stelle und dem Gedankenfluge folge, den der Apostel zumal im achten Kapitel des Römerbriefes genommen hat, so habe ich das Gefühl, in meinen Darlegungen der Hoheit seiner Gedanken nur unzureichenden Ausdruck gegeben zu haben. Aus einem gewaltigen Strom scheinen nur vereinzelte Tropfen geschöpft zu sein. Freilich ist es unvermeidlich, daß bei der wissenschaftlichen Untersuchung vielfach in Vereinzelung erscheint, was in dem lebendigen apostolischen Zeugnis einheitlich verbunden ist. Aber das Ziel der biblisch-theologischen Arbeit bleibt doch die Herausstellung der treibenden Grundgedanken, die in allen Einzelaussagen ihren Ausdruck finden. Es ist mein ernstes Bemühen gewesen, der Eigentümlichkeit der mannigfachen Aussagen des Apostels über Geist und Geisteswalten nachzugehen, in der Mannigfaltigkeit derselben aber jene entscheidenden einheitlichen Grundgedanken aufzusuchen. Wie weit dies mein Bemühen von Erfolg gewesen ist, gebe ich dem theologischen Urteil meiner Leser anheim. Jedenfalls würde ich es mit Freuden begrüßen, wenn Andere durch meine Arbeit sich auffordern ließen, die Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, in vollkommenerer Weise zu lösen, als es hier geschehen ist. Des Apostels Zeugnis von dem Geiste Christi ist es wohl wert, immer von Neuem Gegenstand eindringender Forschung zu werden.

Der erste Teil der vorliegenden Abhandlung (p. 1—61) ist bereits im März 1886 unter dem Titel „Der Stand im Fleisch nach paulinischem Zeugnis" als Dissertation und Habilitations-

Digitized by Google

schrift gedruckt. Ich hatte damals die Hoffnung, die ganze Schrift bald folgen lassen zu können. Meine damals beginnende akademische Lehrthätigkeit und die mir obliegende Leitung des Schlesischen Konviktes zu Halle nahmen aber meine Arbeitskraft so in Anspruch, daß ich nur mit großen Unterbrechungen an der Fortführung meiner Abhandlung arbeiten konnte. Der Umstand, daß inzwischen der Druck fortgesetzt wurde, hat die Unzuträglichkeit zur Folge gehabt, daß die in den letzten zwei Jahren erschienenen theologischen Schriften nur für die späteren Teile der Arbeit verwertet werden konnten. Wenn ich von den inzwischen in neuer Bearbeitung herausgegebenen oder zum ersten Mal erschienenen Kommentaren paulinischer Briefe absehe, so gilt dies insbesondere für die 5. Auflage des biblischen Wörterbuchs von Cremer, in welchem gerade der Artikel πνεῦμα eine durchgreifende Erweiterung und Verbesserung erfahren hat, von Weizsäcker, das apostolische Zeitalter 1886 und von Pfleiderer, das Urchristentum, seine Schriften und seine Lehre 1887. In der letztgenannten Schrift erscheinen die im „Paulinismus" vertretenen Anschauungen, gegen die sich die vorliegende Untersuchung besonders in ihrem ersten Teil mehrfach richtet, an wichtigen Punkten modifiziert. Ich verweise insbesondere auf die Auslegung von Röm. 8, 3. Im „Paulinismus" vertrat Pfleiderer in Übereinstimmung mit Holsten die von mir auf p. 108. 109 bestrittene Auslegung, der zufolge in Christi Tod die Sünde als ein in seinem Fleisch wohnendes Prinzip vernichtet sei. Im Urchristentum giebt er diese Auslegung auf und sieht er in Röm. 8, 3 den Gedanken ausgesprochen, daß das Gericht über die Sünde am Fleische Christi durch sein stellvertretendes Leiden des auf die Sünde gesetzten Todesfluches vollzogen sei (p. 221. 232). Wenn ich angesichts der von mir selbst gegebenen Auslegung von Röm. 8, 3 dieser neueren Auffassung von Pfleiderer im Wesentlichen zustimmen kann, so halte ich dagegen die im „Paulinismus" gegebene Deutung von I. Cor. 15, 45 auf die Thatsache der Auferweckung Christi nach dem Zusammenhang des Kapitels für zutreffender als die neuerdings im „Urchristentum" (p. 213) vertretene Beziehung auf ein vorzeitliches Werden Christi. (Vgl. in der vorliegenden Schrift p. 117.)

Eine Folge der allmählichen Ausführung des Druckes war es auch, daß ich die als notwendig erkannte Ergänzung der auf

Digitized by Google

p. 54—61 gegebenen Darlegung über die Voraussetzungen der pauliniſchen Auffaſſung des Fleiſches erſt auf p. 246. 247. Anm. 1 geben konnte.

Wenn ich bei meinen Verweiſungen auf die Äußerungen anderer Theologen mich zuweilen auf ein kurzes „Vgl." beſchränkt habe, ohne die betreffenden Äußerungen in ihrem Verhältnis zu meinen Ausführungen näher zu kennzeichnen (ſo z. B. p. 178), ſo iſt dies geſchehen, weil ich umfangreiche Anführungen und daran ſich anſchließende Erörterungen vermeiden wollte, und anderſeits es doch als Pflicht empfand, für kundige Leſer es anzudeuten, daß ich für meine eigene Unterſuchung von Andern poſitiv oder negativ gefördert ſei.

Ich übergebe dieſe Blätter der Öffentlichkeit mit dem Wunſche, daß ſie ein Wenig dazu beitragen mögen, das Verſtändnis der pauliniſchen Heilsverkündigung zu fördern. Insbeſondere aber möchte ich, daß ſie zu einer Einladung für theologiſche Leſer würden, immer von Neuem ſich mit voller Hingabe in die wunderbaren Tiefen der pauliniſchen Gedankenwelt zu verſenken und in den Zeugniſſen zu forſchen, in denen dieſe Welt ſich uns erſchließt.

Halle a. d. S., März 1888.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung. Aufgabe und Methode der Arbeit. Stellung zu den Quellen. Kennzeichnung der Hauptgesichtspunkte, unter denen in den verschiedenen paulin. Briefen vom Geist geredet wird. 1—11

I. Teil. Der Empfang des Geistes, seine Voraussetzungen und seine Vermittelung . . . . . 12—161

1. **Der Stand im Fleisch** τὸ εἶναι ἐν σαρκί . . . . . 14—83

a) Die Entwicklung des Begriffes σάρξ, abgesehen von seiner ethischen Wertung . . . . . 14—25

α) σάρξ als Fleischesstoff 15

β) σάρξ als Fleischesleib 16

γ) σάρξ als Fleischeswesen 19

b) Die σάρξ und die ἁμαρτία . . . . . 25—61

α) Die thatsächliche Verbindung Beider. ἐπιθυμίαι, παθήματα, ἔργα τῆς σαρκός . . . . . 25—28

β) Worauf beruht diese Verbindung? . . . . . 28—43

Die σάρξ als die natürliche Grundlage des Leibeslebens wird Richtung gebende Macht für das sittliche Handeln 29

σὰρξ ἁμαρτίας und σῶμα τῆς ἁμαρτίας 31

σάρξ und ψυχή. Die σάρξ in ihrer Verflochtenheit in τὰ ἐπίγεια. Selbstsucht und irdischer Sinn. . 36

σάρξ und κόσμος 39

γ) Die Verbindung von σάρξ und ἁμαρτία ist eine geschichtlich gewordene. παράβασις . . . . . 43—54

δ) Die paulinische Wertschätzung der σάρξ in ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen und alexandrinischen Auffassung des Fleisches . . . . . 54—61

c) Die Innenseite des Menschen während des Fleischesstandes . . . . . 61—83

α) Die ψυχή in ihrer Verschiedenheit von der σάρξ . . 61

β) Der ἔσω ἄνθρωπος und der νοῦς 63

γ) Die συνείδησις 68

δ) Die καρδία 71

ε) Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου 73

Resultat 83

2. **Die alttestamentliche Offenbarung und der Geist Gottes** . . 84—99

a) Der Geist Gottes in der Geschichte Israels 84

b) Der Geist und die γραφή des alten Bundes 87

c) Der Geist und das Gesetz. Der νόμος πνευματικός. Der Geistesempfang οὐκ ἐξ ἔργων νόμου 90

d) Der Geist und die Verheißung. ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος 95

3. **Die grundlegende Bedeutung des Erlösungswerkes Christi für den Empfang des Geistes** . . . . . 99—126

Digitized by Google

Seite

a) Christi Kreuzestod als die Voraussetzung für die Mitteilung des Geistes. *κατάρα — εὐλογία* 100

b) Christi Auferweckung zu einem Leben in der Kraft des Geistes. Die Erhöhung *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Christus als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* und als *τὸ πνεῦμα* . . 113

4. Die Vermittelung des Geistesempfanges durch das im Glauben angenommene Wort und durch die Taufe . . . . . 126—161

a) Die Verkündigung des Evangeliums als *ἀκοὴ πίστεως* und als *διακονία τοῦ πνεύματος*. Der Glaube vom Geist gewirkt, der Geist im Glauben empfangen . . . 127

b) Die Taufe auf Christum als der entscheidende Akt, in welchem der im Evangelium dargebotene Geist den gläubigen Hörern zum gewissen Eigentum wird. *βαπισθῆναι ἐν πνεύματι* 140

II. Teil. Das Wohnen und Wirken des Geistes in den Gläubigen und in der Gemeinde . . . . . 162—368

1. Der Stand im Geist als der Lebensstand der Gläubigen *τὸ εἶναι ἐν πνεύματι* . . . . . 162—303

a) Das Innewohnen des Geistes in den Gläubigen . . 162—180

α) *καρδία* und *πνεῦμα* 162

β) Christus im Geist den Gläubigen gegenwärtig. *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* 167

γ) Gott im Geist den Gläubigen gegenwärtig. Die Ausgießung der Liebe Gottes in die Herzen durch den Geist. 176

b) Die Wirksamkeit des in den Herzen wohnenden Geistes in ihrer mannigfachen Entfaltung . . . . . 181—303

πνεῦμα und *δύναμις* 181

πνεῦμα und *ζωή*. In dem Gegensatz von *πνεῦμα* und *σάρξ* liegt der Gegensatz von *ζωή* und *θάνατος* enthalten. Entwicklung der Begriffe *θάνατος* und *ζωή*. 181

Die belebende Wirksamkeit des Geistes als beseligende, erneuernde und erleuchtende 194

α) Die Beseligung des Gemütes durch den Kindschaftsgeist . . . . . 194—224

Die Vergewisserung des gegenwärtigen Kindesstandes durch das *πνεῦμα υἱοθεσίας* den Anklagen des Gesetzes gegenüber 194

Die Verbürgung der zukünftigen Heilsvollendung den Trübsalen der Gegenwart gegenüber. Der Geist als *ἀπαρχή* u. *ἀρραβών*. Die Versiegelung durch den Geist. Das *ὑπερεντυγχάνειν* des Geistes. Das *καυχᾶσθαι* und das *χαίρειν* im Geist 206

β) Die sittliche Erneuerung durch den heiligen Geist . . . . . 224—287

Digitized by Google

Seite

Der Begriff πνεῦμα ἅγιον in seiner geschichtlichen Entwicklung und in seiner Verwendung bei Paulus . . . 226
Die Überwindung der σάρξ durch das πνεῦμα . . 241
Die positiv erneuernde Wirksamkeit des Geistes. ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος. πνεῦμα und ἀγάπη. πίστις und ἀγάπη. πνεῦμα und πίστις als sittlich bestimmende Mächte in ihrem Verhältnis zu einander 246
Die Freiheit vom Gesetz und die Freiheit über die Welt im Geistesstande. πνεῦμα und ἐλευθερία. πνεῦμα und γράμμα. πάντα ἔξεστιν. ἐλεύθερος ἐκ πάντων 256
Die innere Gebundenheit im Geistesstande. δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος. Gebundenheit an Gott in Christo. Gebundenheit an den Bruder in der Liebe. Freiheit und Liebe 270
Die sittliche Verantwortlichkeit des Gläubigen den befreienden und bindenden Einwirkungen des Geistes gegenüber. Tadel, Warnung, Mahnung an die Gläubigen 276
Die Einwirkung des Geistes auf νοῦς, συνείδησις, πνεῦμα und σῶμα des Gläubigen 282
Die Erneuerung durch den Geist in ihrer Bedeutung für die Heilsvollendung.
γ) Die Erleuchtung der Erkenntnis durch den Geist der Weisheit und der Offenbarung . . . . . 287—300
Die Enthüllung der δόξα κυρίου und der σοφία θεοῦ durch den Geist 287
Der πνευματικός und der ψυχικός 292
πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως im Epheserbriefe . . 295
Die Erkenntnis der sittlichen Aufgaben des Christenstandes auf Grund der Wirksamkeit des Geistes 296
Anknüpfungspunkte in den vorchristlichen Anschauungen. Berührungspunkte in dem Zeugnis des übrigen neuen Testamentes 295
Die Einheit der beseligenden, erneuernden und erleuchtenden Wirksamkeit des Geistes. Die in derselben geschehende Zueignung des Heiles in Christo und Verwirklichung lebendiger Gemeinschaft mit Gott. Die Ursprünglichkeit des Geistesstandes 300

2. Die Gemeinde als der Leib Christi und als der Tempel des heiligen Geistes.

πνεῦμα, ἐκκλησία, χαρίσματα . . . . . 303—358
a. Das Wesen der Gemeinde . . . . . 303— 12
α) Der Begriff ἐκκλησία 303
β) Die Gemeinde als σῶμα Χριστοῦ 304

Digitized by Google

Seite

γ) Der Geist in der Gemeinde. ἓν πνεῦμα—ἓν σῶμα. ναὸς θεοῦ. 306
δ) Die Gemeinde als Leib Christi im Epheser- und Col.-Briefe 308
ε) Wie verhält sich das Wirken des Geistes in den Herzen zu seinem Wirken in der Gemeinde? 311
b. Die Ausgestaltung des Gemeindelebens unter dem Einfluß des Geistes . . . . . 312— 58
α) Der Geist verleiht dem Gemeindeleben ein einheitheitliches Gepräge 312
β) Der Geist ruft reiche Gliederung des Gemeindelebens hervor Die Charismen . . . . . 315— 58
Die Grundbegriffe χαρίσματα, πνευματικά, διακονίαι, ἐνεργήματα 317
Die einzelnen Geistesgaben 324
Die Gaben, welche zur Darbietung des Wortes befähigen 325— 46
Die Apostel 325
Die Propheten 327
Die Lehrer (λόγος σοφίας, λ. γνώσεως) 330
Die Hirten und Lehrer nach dem Eph.-Brief . . . 335
Die Evangelisten 336
Die Glossolalie und die Gabe der Auslegung . . . 337
Die heilige Poesie 346
Der wunderkräftige Glaube 346
Die Gaben der Dienstleistung und der Leitung, Diakonen und Bischöfe 347
Die Handauflegung und die Ämter in den Pastoralbriefen 350
Das Verhältnis der charismatischen Wirksamkeit des Geistes zu seinem sittlich erneuernden Wirken . . . 353
3. **Der heilige Geist in der Heilsvollendung** . . . . . 359—368
a) Die lebendigmachende Kraft des Geistes in ihrer abschließenden Bethätigung 360
b) Die Lebendigmachung der sterblichen Leiber um des in uns wohnenden Geistes willen 362
c) Das pneumatische Leben der Verherrlichten. Das σῶμα πνευματικόν 366
Schlußfolgerungen über das Wesen des Geistes . . 369—383
Die Unmöglichkeit einer Definition des Geistes 369
Betonung der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Geisteswirkungen 370
Abwehr unzulänglicher Beschreibungen des Geistes 371
Bestimmung des Verhältnisses, in dem der Geist zu den Gläubigen und des Verhältnisses, in dem er zum Sohne und zum Vater steht 376
Abschluß 381
Anhang. Der Gebrauch des Artikels in der Verbindung mit πνεῦμα . . . . . 384—389

Digitized by Google

Wenn die πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ das lebendige Einheitsband ist, welches den Reichtum der pauliniſchen Gedankenwelt umſchließt, ſo bemißt ſich hienach die hohe Bedeutung, welche dem πνεῦμα als einem πνεῦμα τῆς πίστεως und einem πνεῦμα Χριστοῦ in der pauliniſchen Verkündigung zukommt. Reicher als in den übrigen neuteſtamentlichen Schriften ſind in den pauliniſchen Briefen die Ausſagen über das Walten des Geiſtes. Unter immer neuen Geſichtspunkten tritt uns dasſelbe hier entgegen. Was im Johannesevangelium vom Geiſt der Wahrheit und in der Apoſtelgeſchichte vom Geiſt der Gemeinde ausgeſagt wird, iſt bei Paulus einheitlich verbunden. In ſeinem Zeugnis laufen die mannigfachſten Fäden zuſammen, die im altteſtamentlichen Offenbarungsworte angeſponnen ſind: Wenn in Sacharja 12 dem Hauſe Davids Geiſt der Gnade und Geiſt des Flehens zugeſagt wird, und wenn Ezechiel dem mit Unreinigkeit behafteten Volke den Geiſt der Erneuerung verheißt, ſo darf der Apoſtel die Gläubigen darauf verweiſen, daß ihnen in Chriſto Geiſt zuverſichtlichen Kindesgebetes und Geiſt gottgefälligen Kindeswandels verliehen iſt.

Mehr als in irgend einer anderen Schrift des neuen Teſtamentes tritt es in den pauliniſchen Briefen uns auch entgegen, in welchem innigen Verhältnis der Geiſt zu Gott und Chriſto ſteht, und wie völlig er anderſeits die verſchiedenen Seiten des menſchlichen Weſens durchdringt.

Dieſer bedeutſamen Stellung des Geiſtes in den pauliniſchen Briefen entſpricht es, daß Paulus Ausſagen über den Geiſt nicht nur in den Geſammtdarſtellungen der bibliſchen Theologie und des Paulinismus (beſonders bei Weiß und Pfleiderer) ſondern auch in zahlreichen Einzelabhandlungen eingehende Erörterung gefunden haben. Dieſe bedeutſame Stellung bringt es aber auch mit ſich, daß immer wieder erneute Unterſuchung geboten erſcheint.

Digitized by Google

Ja, wenn neuerdings von verschiedenen Seiten[1]) darüber Klage erhoben ist, daß kaum ein Glied der christlichen Gesammtanschauung von der Theologie so vernachlässigt worden sei, als die Lehre vom heiligen Geist, so darf trotz jener eingehenden Untersuchungen auch auf biblisch-theologischem Gebiete diese Klage mit gewissem Recht erhoben werden. Sind doch jene Einzeluntersuchungen vornemlich durch anthropologische Gesichtspunkte bestimmt gewesen, (besonders: Lüdemann, die paulinische Anthropologie 1872) und diente doch die Erörterung über das πνεῦμα bei Paulus in denselben vornehmlich dem Zwecke, ein volleres Verständnis der paulinischen σάρξ zu gewinnen (Holsten: die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus 1855, Erneſti: vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt 1862, Wendt: die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch 1878).

So berechtigt nun auch eine derartige Betrachtungsweise ist, so können doch bei Anwendung derselben wichtige Seiten der paulinischen Anschauung vom πνεῦμα nicht zu eingehender Erörterung kommen. So ist z. B. das Verhältnis des Geistes zum Wort, zum Glauben, zur Gemeinde der Gläubigen in jenen Untersuchungen wohl berührt, aber nicht in volles Licht gesetzt[2]). Ebenso hat sich mir die Überzeugung aufgedrängt, daß das vielfach[3]) behandelte Verhältnis des Geistes zur objektiven Heilsbegründung in Christo erneuter Untersuchung bedarf. Aber auch hinsichtlich der Stellung, die der Geist zu den verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens (insbesondere zur σάρξ und καρδία) bei Paulus einnimmt, dürften die bisher gewonnenen Resultate noch nicht allseitig als abschließende anzusehen sein. Die Untersuchung auch an diesen Punkten einen Schritt zu fördern, möchte die nachstehende Abhandlung versuchen.

Da nun aber Paulus gesammte Verkündigung Heilsbotschaft ist, so wird für eine einheitliche Darstellung der gesammten

---

[1]) Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung. 2. Aufl. III. Bd. 1883 p. 560 u. 493. Grau, biblische Theologie im Handbuch der theologischen Wissensch. von Zöckler. 1883 Bd. I p. 610.

[2]) Die biblisch-theologischen Partieen in Kahnis, Lehre vom heiligen Geist 1847, p. 39—93, können bei dem gegenwärtigen Stand der bibl. Theol. als ausreichend nicht mehr angesehen werden.

[3]) Besonders von R. Schmidt, Paulinische Christologie 1870.

Digitized by Google

Beziehungen, in denen der Geist bei Paulus erscheint, der soteriologische Gesichtspunkt der naturgemäße sein. Im Zusammenhang mit der Heilslehre des Apostels betrachtet, werden auch die Aussagen desselben über das Verhältnis des Geistes zu Gott und Christo und über das Wirken des Geistes auf die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens ihr rechtes Licht empfangen können. Denn nirgend hat der Apostel über Gottes Wesen an sich theologische Speculationen geben wollen, nirgend hat er aus psychologischem Interesse über die Natur des Menschen Auskunft erteilt. Wenn er I. Cor. 2. eine eigentümliche Aussage über den Geist in Gott giebt, so ist diese Aussage im Zusammenhang durchaus soteriologisch motiviert, und wenn seine Psychologie sich eigentümlich gestaltet, so liegen die Gründe dafür in seiner persönlichen Heilserfahrung und in der Versenkung in die religiösen Bedürfnisse seiner Leser. Von seiner Erkenntnis des Heiles aus gewinnt er die volle Erkenntnis Gottes, von ihr aus vertieft sich auch seine Erkenntnis der menschlichen Natur. Und seine Briefe wollen als Gelegenheitsschriften doch eben seelsorgerische Briefe sein, in denen es auf nichts anderes als auf Festigung und Bauung der Gemeinden und ihrer Glieder abgesehen ist.

Bevor wir unsere Untersuchung selbst beginnen, bedarf es aber einer Verständigung über einige Fragen der Methode. Zunächst tritt die Frage an uns heran, welche Stellung wir zu den Quellen des Paulinismus einzunehmen haben. Holsten erklärt, nachdem einmal die Kritik in entscheidenden Fragen der paulinischen Theologie echte und unechte Briefe unterschieden habe, seien für jede eingehendere Untersuchung schlechthin nur die vier Homologumena zu Grunde zu legen (Evangelium des Paulus und Petrus p. 372), ohne daß damit ein Urteil über die Unechtheit der Antilegomena abgegeben werden solle. Und Lüdemann pflichtet (pauliniſche Anthropologie p. 2) Holsten bei, indem er jene vier Briefe als den kritisch unangefochtenen archimedischen Punkt bezeichnet, in dem man erst festen Fuß gefaßt haben müsse, um sich weiter zu orientieren.

Da auch Wendt aus Rücksicht auf seine Mitarbeiter dieser Forderung nachgiebt und zunächst die Aussagen der vier Hauptbriefe allein erörtert, um dann anhangsweise die Aussagen der anderen Briefe anzuschließen, so ergiebt sich für mich die Aufgabe,

Digitized by Google

zu jener Forderung klar Stellung zu nehmen. Darf in der That die Beschränkung auf die vier Hauptbriefe allen biblisch-theologisch Arbeitenden zur wissenschaftlichen Pflicht gemacht werden?

Eine Arbeit, die ausschließlich auf eine Auseinandersetzung mit dem Standpunkt Baur's abzielt, wird allerdings von dem gemeinsamen Boden der vier Hauptbriefe auszugehen haben. Für eine Arbeit aber, die diesen speziellen Zweck nicht verfolgt, darf diese Forderung nicht erhoben werden. Zunächst sei auf zwei Thatsachen hingewiesen: Erstens dürfen auch die vier Hauptbriefe nicht mehr als völlig unangefochten hingestellt werden, nachdem in neuester Zeit wieder ein scharfsinniger Gelehrter des Auslandes, dessen Kritik auch in Deutschland nicht unbeachtet geblieben ist[1]), ihre Echtheit bestritten hat. Will man aber jenen Angriff von vornherein als „eine isoliert dastehende Episode in der neutestamentlichen Kritik“[2]) ansehen, so darf an die andere Thatsache erinnert werden, daß auch diejenige Anschauung, nach welcher nur vier Briefe als paulinisch gelten, gegenwärtig nur noch vereinzelte Vertreter findet (Holsten, Volkmar), während in ihrer Mehrzahl die Vertreter der sogenannten kritischen Schule sich immer mehr in der Anerkennung auch des I. Thess.-, Phil.- und Philem.-Briefes zusammenfinden (so z. B. Pfleiderer, Hilgenfeld, Holtzmann, P. Schmidt), so daß gegenwärtig fast von sieben Homologumenen innerhalb der deutschen Theologie geredet werden könnte. Ja, es mehren sich die Vertreter der kritischen Schule, die im II. Thess.-, Col.- und Eph.-Brief wenigstens paulinische Bestandteile anerkennen.

Aber auch abgesehen von diesem gegenwärtigen Stande der Kritik müssen wir gegen jene Forderung Verwahrung einlegen. Denn so mannigfach auch kritische und biblisch-theologische Untersuchungen einander berühren und beeinflussen, so entschieden ist doch biblisch-theologischen Forschungen neben der kritischen Arbeit ihr eigentümliches Recht zu wahren. Ist es die Aufgabe

---

[1]) A. D. Loman: Quaestiones Paulinae und Symbool en werkelijkheid in de evangelische geschiedenis. Amsterdam 1884. cf. Holtzmann krit. Einleitung in das Neue Testament 1885 p. 189 und derselbe in Pünjer, theologischer Jahresbericht über 1884.

[2]) So kennzeichnet Holtzmann, Einleitung in d. N. T. p. 188 die Kritik Bruno Bauers.

Digitized by Google

der biblisch-theologischen Arbeit, in die Gedankenwelt der biblischen Schriftsteller einzuführen, und steht es anderweit fest, daß man die Gedanken eines Schriftstellers nur dann allseitig zum Verständnis bringen kann, wenn man die Gesammtheit seiner Schriften, soweit sie eigentümlich geartet sind, zu Rate zieht, so erwächst dem Theologen die wissenschaftliche Verpflichtung, bei Behandlung paulinischer Fragen die Gesammtheit derjenigen Schriften zu Grunde zu legen, von deren paulinischer Abfassung er wissenschaftlich überzeugt ist, oder deren Verwerfung ihm doch nicht ausreichend begründet erscheint. Anderenfalls würde das gegebene Bild Lücken enthalten und würde es nicht dasjenige Verständnis des Apostels zum Ausdruck bringen, das der Verfasser selbst gewonnen hat. Eine Bestätigung empfängt dies Urteil durch den Umstand, daß sowohl Holsten als Lüdemann auf den Colosserbrief zurückgehen, um durch Aufnahme der Begriffe *νοῦς τῆς σαρκός* und *σῶμα τῆς σαρκός* eine Lücke auszufüllen, welche bei einer Beschränkung auf die vier Hauptbriefe in ihrer Darstellung notwendig unausgefüllt bleiben mußte[1]).

Thatsächlich hat z. B. Pfleiderer nach dem vom Verfasser vertretenen Grundsatz gehandelt, indem er seiner Darstellung des Paulinismus sogleich die sieben von ihm anerkannten Briefe zu Grunde gelegt hat.

Allerdings kann fraglich erscheinen, ob ein Anfänger, der sich in seinem Recht, wissenschaftlich mitzuarbeiten, noch nicht legitimiert hat, berechtigt ist, von bestimmten kritischen Voraussetzungen auszugehen, ohne dieselben zuvor eingehend zu begründen. In der eigentümlichen Bedeutung biblisch-theologischer Untersuchungen neben kritischen Forschungen dürfte aber das Recht hierzu gegeben sein.

Was nun meine Stellung zu den paulinischen Briefen anlangt, so gelten außer jenen sieben Briefen zunächst der Brief an die Colosser und der zweite Brief an die Thessalonicher mir als sicher paulinisch, da ich weder in der Christologie des ersteren noch in der Eschatologie des anderen etwas Widerpaulinisches erkennen kann. Die gewichtigen Bedenken aber, welche der Echt-

[1]) Lüdemann sagt von ersterem Ausdruck, daß er ohne Zweifel zufällig in den großen Paulinen sich nicht finde (a. a. O. p. 9), von letzterem aber (p. 72): „Die Formel findet sich nicht in den vier großen Briefen, wir müssen sie aus dem Colosserbrief aufnehmen."

Digitized by Google

heit des Epheserbriefes entgegen stehen, finden nach meiner Überzeugung ihre Lösung vornemlich darin, daß der Brief nicht als ein, der ephesinischen Gemeinde allein geltendes, Schreiben anzusehen ist, sondern vielmehr vom Apostel an die Gesammtheit der Gemeinden gerichtet ist, die um Ephesus her sich gebildet hatten, und deren Mitglieder ihm zum Teil persönlich unbekannt waren. Hinsichtlich der Pastoralbriefe kann ich dagegen nicht verkennen, daß der Abstand in der Sprache dieser Briefe und der aller übrigen pauliniſchen Schriften größer ist als der Unterschied in der Sprache, der sich innerhalb jener übrigen Briefe findet, daß die Einordnung der Briefe in die aus dem neuen Testamente uns sonst bekannte Lebenszeit des Apostels kaum möglich sein dürfte, und daß die Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli durch Clem. V., 6. 7. nicht mit voller Sicherheit zu begründen ist. Wenn ich aber anderseits erwäge, über welchen Reichtum der Sprache Paulus verfügt, wie verschieden Ton und Ausdruck selbst innerhalb der vier Hauptbriefe ist, wie entscheidend der Umstand auf den Charakter der Pastoralbriefe einwirken mußte, daß sie an διδάσκαλοι geschrieben sind, wie wenig ferner über Paulus späteres Leben sichere Angaben erhalten sind, durch welche eine zweite Gefangenschaft direkt ausgeschlossen würde, und wenn ich insbesondere die individuelle Frische bedenke, die vornemlich im zweiten Timotheusbrief in zahlreichen kleinen Zügen zum Ausdruck kommt, so sehe ich mich nicht zu dem Urteil berechtigt: Paulus kann diese Briefe nicht geschrieben haben, vielmehr bekenne ich, vor denselben als vor einem Rätsel zu stehen, von welchem eine historische Lösung vielleicht überhaupt nicht gegeben werden kann[1]). Darum halte ich mich auch nicht für berechtigt, die Aussagen der Pastoralbriefe über das πνεῦμα aus meinen Untersuchungen auszuschließen. Zu Ausgangspunkten für die Untersuchung aber würden diese Aussagen sich ohnehin nicht eignen. Auf die pauliniſchen Reden in der Apostelgeschichte wird an gegebenem Orte kurz verwiesen werden.

Eine fernere methodologische Frage aber bedarf der Erledigung. Empfiehlt es sich nicht, die geschichtliche Entwicklung

[1]) In den Gemeindeverhältnissen und in den Irrlehrern, auf welche die Pastoralbriefe Bezug nehmen, vermag ich entscheidende Instanzen gegen eine paulinische Abfassung nicht zu erkennen.

Digitized by Google

der pauliniſchen Lehre vom Geiſt dadurch zur Anſchauung zu bringen, daß die einzelnen Briefe nach ihrer geſchichtlichen Reihenfolge behandelt, reſp. in geſchichtlich zuſammengehörenden Gruppen von Briefen zuſammengefaßt werden? Nach meiner Überzeugung dürfte eine geſchichtliche Fortentwickelung der pauliniſchen Auffaſſung vom Geiſt innerhalb der pauliniſchen Litteratur ſchwerlich nachweisbar ſein[1]). Allerdings beweiſt ein Überblick über die verſchiedenen Briefe, daß in denſelben unter ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten vom Geiſt geredet wird, aber wir empfangen aus einem ſolchen Überblick nicht den Eindruck, daß der Apoſtel von einer weniger entwickelten zu einer reicher durchgebildeten Anſchauung vom Geiſt fortgeſchritten ſei, ſondern vielmehr den Eindruck, daß er je nach den Bedürfniſſen ſeiner Leſer aus dem Reichtum ſeiner Heilserfahrung bald dieſe, bald jene Seite am Wirken des Geiſtes hervorgekehrt habe. Insbeſondere laſſen die Gefangenſchaftsbriefe (mit Einſchluß auch des Epheſerbriefes) einen weſentlichen Fortſchritt über den in den Hauptbriefen eingenommenen Standpunkt hinaus nicht erkennen. Und auf der anderen Seite dürfen wir überzeugt ſein, daß dem Apoſtel, der die Kämpfe von Röm. VII durchgemacht hatte und vor Damaskus bekehrt war, der Gegenſatz des Geſetzesſtandes und der Geiſtesfreiheit bereits völlig zur Klarheit gekommen war, als er an die Theſſalonicher ſchrieb, wiewohl er ihnen gegenüber keinen Anlaß hatte, dieſes Gegenſatzes ausdrücklich zu gedenken. (cf. Beyſchlag: die Chriſtologie des neuen Teſtamentes p. 202: „Aus der eigentlichen Werdezeit der pauliniſchen Denkart haben wir gar keine Urkunden".) Auch aus den ſprachlichen Unterſchieden, die ſich in den Ausſagen über den Geiſt in den verſchiedenen Briefen finden, laſſen ſich keine Schlüſſe auf eine Fortentwickelung der pauliniſchen Anſchauung ziehen. Nur eine Beobachtung ſei hier verzeichnet, die geeignet iſt, hinſichtlich der Schätzung ſprachlicher Unterſchiede zur Vorſicht zu mahnen. So oft auch im Galaterbriefe das πνεῦμα genannt wird, ſo wird daſſelbe doch nirgend als πνεῦμα θεοῦ oder als πνεῦμα

[1]) Auch Weiß, der ſonſt im Paulinismus verſchiedene Entwicklungsſtadien unterſcheidet, betont doch wiederholt die weſentliche Gleichheit in der Auffaſſung des Geiſtes (als einer Kraft neuen Lebens und eines Quells charismatiſcher Begabung) von dem erſten Theſſ.-Brief bis hin zum 2. Brief an Tim. cf. bibliſche Theologie des N. T. 4. Aufl. p. 216 und 458.

Digitized by Google

ἅγιον bezeichnet, auch nicht an solchen Stellen, an denen es zweifellos von dem göttlich verliehenen Geiste zu verstehen ist. Sollten etwa diese Verbindungen, die doch schon im alten Testamente vorlagen, dem Apostel erst in den Corintherbriefen und im Römerbrief geläufig geworden sein? Nur wer den ersten Thessalonicherbrief dem Apostel abspricht, könnte hieran denken, da bereits in diesem Erstlingsbrief uns jene Verbindungen begegnen (1. Thess. I. 5 u. 6 und IV. 8). [Und wenn wir vollends wahrnehmen, daß das Adjektivum ἅγιος, das in den anderen Hauptbriefen sich sehr häufig findet, im Galaterbriefe mit allen seinen Derivatis nirgend vorkommt, so werden wir den Grund hierfür gewiß nicht in dem damaligen Sprachgebrauch des Apostels suchen dürfen, sondern nur etwa in der besonderen Stimmung seines Gemütes bei Abfassung dieses Briefes, die es ihm verwehren mochte, die Galater als ἅγιοι anzureden und des φίλημα ἅγιον zu gedenken, und unter deren Einfluß seine Sprache sich kürzer und gedrängter gestaltete und mehr auf alle Beiworte verzichtete, als in den anderen Briefen.]

Ganz abgesehen von der Frage nach einer inneren Fortentwicklung der paulinischen Anschauung vom Geist würde es aber eine lohnende Aufgabe sein, die Aussagen der einzelnen Briefe in ihren Zusammenhängen für sich zu behandeln, und vornemlich den größeren Gedankengängen, in denen das Walten des Geistes in den vier Hauptbriefen zur Erörterung kommt, in ihren Eigentümlichkeiten nachzugehen. Es sei gestattet, an dieser Stelle diese Gedankengänge zu überblicken und die leitenden Gesichtspunkte in denselben kurz zu kennzeichnen. Im Galaterbrief haben wir zunächst zwei eng zusammenhängende Gedankenkreise zu unterscheiden: In dem ersteren, Cap. 3, V. 1 bis Cap. 4, V. 6 wird die Thatsache, daß die Christen in Galatien den Geist empfangen haben, der ihnen zur Beglaubigung ihrer Kindschaft dient, als ein untrügliches Zeugnis für die Wahrheit und Lebenskraft der paulinischen Glaubenspredigt hingestellt. In Abwehr der Misdeutung aber, welche die Freiheit des Evangeliums seitens der feindlichen Judaisten gefunden hatte, und zugleich in schneidendem Gegensatz zu der Entzweiung und Überhebung, welche durch die Judaisten in die Gemeinde hineingetragen wurde, verweist im zweiten Abschnitt Cap. 5, V. 13 bis Cap. 6, V. 10 der Apostel die Galater auf den empfangenen

Digitized by Google

Geiſt, der des Chriſten Leben ſo geſtaltet, daß es des Geſetzes nicht mehr bedarf.

Ganz anders geartet ſind die beiden Ausführungen über des Geiſtes Wirken im erſten Corinther-Briefe. Nach I. Cor. 2, V. 6—16 iſt es der Geiſt aus Gott, der die verborgene göttliche Weisheit denen offenbart, die ſich von ihm beſtimmen laſſen, der aber in ſeinem Walten dem unbegreiflich bleibt, der ſich von ſeinem eigenen Ich regieren läßt. Cap. 12—14 aber wird das Leben der Gemeinde in ſeiner Einheit und in ſeiner mannigfachen Gliederung auf desſelben Geiſtes Wirken zurückgeführt. Der Geiſt des einheitlichen Bekenntniſſes iſt auch der Geiſt der mannigfachſten Gnadengaben.

Wenn im II. Cor.-Brief Cap. 3 von dem Dienſt des Geiſtes und von der Freiheit im Geiſt geredet wird, ſo erinnern dieſe Ausſagen wohl an die Erörterungen des Galater-Briefes über Geiſtesempfang und Geiſteswirken, auch handelt es ſich für Paulus beidemale um eine Rechtfertigung ſeiner apoſtoliſchen Arbeit. Und doch geſtaltet ſich im II. Cor.-Briefe die Betrachtung völlig anders. [An dieſer Stelle ſei nur darauf verwieſen, wie bedeutſam die Anſchauung der δόξα hier die Entwickelung der Gedanken beeinflußt. Wie dem Dienſt des Geiſtes im Unterſchied vom Dienſt des Buchſtabens eine bleibende δόξα eignet, ſo erweiſt ſich auch die Freiheit derer, die zu dem Herrn, der der Geiſt iſt, ſich bekehrt haben, vor allem darin, daß nun die Hülle für ſie gefallen iſt und ſie im freien Anſchauen der Herrlichkeit des Herrn ſelbſt in ſeine δόξα mehr und mehr verwandelt werden.] — Am nächſten mit den Ausführungen des Galaterbriefes berührt ſich das achte Kapitel des Römerbriefes. Aber in einem ganz anderen Lichte als dort erſcheinen hier die Ausſagen über des Geiſtes Stellung zum Geſetz und zum Fleiſch, wenn wir beachten, daß unſer ganzes Kapitel auf die bange Frage: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; die Antwort giebt. Die Erlöſung von dem Geſetz der Sünde und des Todes, die der νόμος nicht geben konnte, ob er gleich ein νόμος πνευματικός, ſeine ἐντολή eine ἐντολὴ εἰς ζωήν war, wird in Chriſto durch den νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς gegeben, der auf Grund der an Chriſti Fleiſch vollzogenen Verurteilung der Sünde beſtimmende Macht für die in

Digitized by Google

Christo seienden geworden ist. Der Geist, in dessen Kraft wir die πράξεις τοῦ σώματος in den Tod geben, macht uns unseres Heiles gewiß, indem er unseren gegenwärtigen Kindesstand uns wirksam bezeugt und den παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ gegenüber die künftige δόξα, die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν uns fest verbürgt.

Charakteristisch sind die kurzen Aussagen der Thess.-Briefe über das Verhältnis des Geistes zur Berufung durchs Wort und zum ἁγιασμός *I* 1, 5 u. 6; 4, 7 u. 8; *II* 2, 13 u. 14. In größerem Zusammenhang aber redet außer den vier Hauptbriefen nur der Epheserbrief vom πνεῦμα. Seine Worte über den Geist der Weisheit und den Geist der Gemeinde erinnern an den ersten Corintherbrief. Eigentümlich aber ist die Art, in welcher die Einheit des Geistes betont wird, des Geistes, in dem die vormals geschiedenen Heiden und Juden gemeinsam Gott nahen, der einheitlich den einen Leib der Gemeinde beseelt, (cf. I. Cor. 12) und dessen Einheit durch das Band des Friedens zu bewahren ist.

Während Aussagen des Philipper-Briefes (1, 27; 2, 1) an diese Gedanken erinnern, ist zu beachten, daß der Colosser-Brief nur an einer Stelle (Cap. 1, V. 8), vielleicht auch nicht an dieser, von dem spezifisch christlichen Geiste redet. Vereinzelt treten auch in den Pastoralbriefen die Aussagen über das Wirken des Geistes auf. Bald wird auf den Geist der Erneuerung hingewiesen (Tit. 3, 5), bald auf den Geist der Freudigkeit zum Dienst am Evangelium (2 Timoth. 1, 7, 14), bald auf die Rechtfertigung, die der erhöhte Herr im Geist erfahren hat (I. Tim. 3, 16).

Wenn ich im Folgenden den Weg nicht einschlage, die Aussagen der einzelnen Briefe gesondert zu behandeln, so liegt der Grund hierfür in dem Wunsche, sachliche Wiederholungen zu vermeiden und möglichst ein einheitliches Bild der paulinischen Auffassung des Geistes zu geben. Wohl aber wird es meine Aufgabe sein, bereits bei der Anordnung des Stoffes von den entscheidenden Gedankengängen der paulinischen Briefe mich bestimmen zu lassen und in der Ausführung so viel als möglich der Eigentümlichkeit der einzelnen Briefe und ihrer Aussagen nachzugehen. Erschwert wird eine einheitliche Anordnung durch die reiche Fülle der Beziehungen, in denen der Apostel vom

Digitized by Google

Geiſte redet. Dem ſoteriologiſchen Geſichtspunkt, der mich leiten ſoll, wird es am eheſten entſprechen, wenn zuerſt die chriſtliche Erfahrungsthatſache des Geiſtesempfanges mit ihren geſchichtlichen und heilsgeſchichtlichen Vorausſetzungen, (dem Wandel im Fleiſch, dem Stand unter dem Geſetze, der Erlöſung in Chriſto,) und mit ihrer Vermittelung durch Wort und Taufe von der einen und durch den Glauben von der anderen Seite dargeſtellt wird, und wenn im zweiten Teile dann das Wohnen und Wirken des Geiſtes in den Gläubigen und in der Gemeinde in ſeiner mannigfachen Ausgeſtaltung und ſeinem einheitlichen Grundzuge zur Erörterung kommt. Zum Schluſſe wird die Frage uns beſchäftigen, was aus den gewonnenen Reſultaten für Paulus Auffaſſung vom Weſen des Geiſtes und von ſeinem Verhältnis zu Gott und Chriſto gefolgert werden kann. Einen Anhang wird die Erörterung über den Gebrauch des Artikels in der Verbindung mit πνεῦμα bilden.

An den gegebenen Orten wird das Verhältnis, in dem das pauliniſche Zeugnis vom Geiſt zu den Ausſagen des übrigen neuen Teſtamentes, und ebenſo zu den altteſtamentlichen Vorausſetzungen ſteht, kurz zur Sprache gebracht werden. Ebenſo wird die Frage, wie weit die apocryphiſche und rabbiniſche Theologie, der Alexandrinismus in ſeinen verſchiedenen Formen und die unmittelbare Berührung des Apoſtels mit der Heidenwelt etwa auf die Formulierung ſeiner Begriffe und die Geſtaltung ſeiner Gedankengänge von Einfluß geweſen iſt, an den in Betracht kommenden Punkten in Kürze erörtert werden.

Im Intereſſe einer möglichſt einheitlichen Gedankenentwicklung geſchieht es, wenn die Wiedergabe abweichender Anſchauungen und die Polemik gegen dieſelbe möglichſt beſchränkt wird. Daß ich auch von ſolchen Theologen dankbar gelernt habe, deren Grundauffaſſung des Paulinismus ich nicht teilen kann, wird, hoffe ich, die folgende Unterſuchung zeigen. Als berechtigt wird endlich gelten dürfen, daß ich da meine Ausführungen möglichſt zuſammengefaßt habe, wo ich auf die vorliegenden Reſultate der bisherigen bibliſch-theologiſchen Arbeit zurückgehen konnte, daß ich aber diejenigen Fragen eingehender zu erörtern verſuchte, die nach meiner Überzeugung einer erneuten Prüfung bedürfen.

Digitized by Google

I. Teil.

Der Empfang des Geistes, seine Voraussetzungen und seine Vermittelung.

Wenn der Apostel Paulus an die Christengemeinden schreibt, so setzt er allezeit als eine unzweifelhafte Thatsache voraus, daß die Gläubigen insgemein bei ihrem Eintritt in den Christenstand den Geist empfangen haben. Gal. 3, 2 τὸ πνεῦμα ἐλάβετε cf. v. 5, 14, c. 4, 6, I. Cor. 12, 13 ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. R. 5, 5 διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν cf. R. 8, 15, II. Cor. 11, 4, Eph. 1, 13, vergl. auch I. Th. 4, 8, II. Th. 2, 13, II. Tim. 1, 7. So fest steht diese Thatsache als eine Thatsache der Heilserfahrung auch in dem Bewußtsein der Christen, daß der Apostel wiederholt auf sie zurückgehen kann, wenn er seinen Lesern die Lebenskraft des Evangeliums vor die Augen führen (Gal. 3, 2), wenn er sie an ihre Verantwortlichkeit Gott gegenüber erinnern (II. Th. 2, 13 cf. auch I. Th. 4, 8) oder sie in ihrem Glauben stärken will (Röm. 5, 5; 8, 15; Eph. 1, 13).

Und ebenso darf der Apostel voraussetzen, daß seine Leser sich dessen bewußt sind, wer ihnen den Geist gegeben hat (cf. Gal. 3, 5 ὁ ἐπιχορηγῶν τὸ πνεῦμα). Wo er aber ausdrücklich vom Geber des Geistes redet, da nennt er allezeit Gott selbst (cf. Gal. 4, 6; II. Cor. 5, 5; 1, 21. 22), Christus wird bei Paulus nirgend als Geber, sondern allein als Vermittler des Geistes genannt[1]) (z. B. Röm. 8, 2: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

[1]) Eine vermittelnde Stellung nimmt der Herr doch auch nach seinen Aussagen im Joh.-Evangelium bei der Verleihung des Geistes ein, denn wenn er 15, 26 sagt ὃν ἐγὼ πέμψω, so fügt er alsbald hinzu παρὰ τοῦ πατρός cf. 14, 26, cf. auch Luc. 24, 49.

Digitized by Google

Eph. 1, 13, Tit. 3, 6 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke aber, mit welchen Paulus die Verleihung des Geiſtes ſeitens Gottes wiedergiebt, läßt bereits die Bedeutung des Geiſtes nach verſchiedenen Seiten hervortreten. Von ſich aus hat Gott den Geiſt des Sohnes geſendet, wie er von ſich aus den Sohn ſelbſt geſandt hat (ἐξαπέστειλεν Gal. 4, 6 cf. V. 4). Dem entſpricht es, wenn dem I. Petr.-Brief 1, 12 zufolge der heilige Geiſt ἀπ' οὐρανοῦ geſandt wird (cf. Luc. 11, 13; Act. 2, 2). Vergleiche auch die Verbindung τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ I. Cor. 2, 12. Dagegen findet ſich das altteſtamentliche שָׁפַךְ und נָצַק in Anwendung auf die Geiſtesverleihung ausdrücklich nur Tit. 3, 6 οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως, cf. Röm. 5, 5. Überwiegend aber wird die Geiſtesmitteilung als ein διδόναι ſeitens Gottes (R. 5, 5; II. Cor. 1, 22; 5, 5, I. Th. 4, 8, Eph. 1, 17, II. Tim. 1, 7) dargeſtellt, dem das λαμβάνειν von Seiten der Menſchen entſpricht (Gal. 3, 2, 14; I. Cor. 2, 12, Röm. 8, 15, cf. II. Cor. 11, 4). Aber auch unter dem Bilde der Tränkung (I. Cor. 12, 13) und der Verſiegelung (II. Cor. 1, 22, Eph. 4, 30; 1, 13) erſcheint die Ausſtattung mit dem heiligen Geiſte bei Paulus, und als eine Salbung bezeichnet er II. Cor. 1, 21 die Geiſtesweihe, durch welche er zur apoſtoliſchen Wirkſamkeit befähigt worden iſt. Der ſtetigen unmittelbaren Rückbeziehung des Geiſtesempfangs auf Gott entſpricht es aber, daß in den pauliniſchen Briefen der Geiſt nirgend ſelbſt als kommend bezeichnet wird, während ſich in den Evangelien und in der Ap.-Geſch., zumal bei beſonderen Anläſſen, dieſe, dem alten Teſtamente entſtammende, Wendung mehrfach findet (Matth. 3, 16, Joh. 15, 26[1]), Act. 1, 8; 19, 6 ἦλθε τὸ πν. ἐπ' αὐτούς, cf. 11, 15 ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα. Jener unmittelbaren Rückbeziehung auf Gott entſpricht es auch, daß weit häufiger als ſonſt im N. T.[2]) der Geiſt bei Paulus göttlicher Geiſt (πνεῦμα θεοῦ Röm. 8, 9, 14; I. Cor. 12, 3; 7, 40,

[1]) In Joh. 15, 26 tritt uns deutlich entgegen, wie das ἐλθεῖν des Geiſtes im Munde des Herrn mit dem πεμφθῆναι ſich völlig deckt.

[2]) Abgeſehen von Zitaten aus dem A. T. finden wir jene Bezeichnungen nur Mat. 3, 16; 12, 28, I. Petr. 4, 14, I. Joh. 4, 2. Ferner leſen wir Act. 5, 9 und 8, 39 πνεῦμα κυρίου im Sinne von πνεῦμα θεοῦ und Apoc. 3, 1; 4, 5; 5, 6 die der Offenbarung eigentümliche Wendung τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ.

Digitized by Google

II. Cor. 3, 3, Phil. 3, 3) oder ausdrücklich der Geist Gottes, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (R. 8, 11, I. Cor. 2, 11, 14; 3, 16; 6, 11, Eph. 4, 30) genannt wird. Seinen Geist (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ), den Geist, der ihm selber eignet (I. Cor. 2, 11), sendet Gott in unser Inneres (I. Th. 4, 8), sein Geist ist es, durch den er unsern inneren Menschen kräftigt. (Eph. 3, 16.) Es kann nicht unsere Aufgabe sein bereits an dieser Stelle das Verhältnis, in dem der Geist zu Gott steht, näher zu erörtern. Nur daß der Geist, den die Christen empfangen haben, göttlicher Herkunft ist und Gott angehört, war hier festzustellen.

Wenn nun aber der Geist als πνεῦμα θεοῦ heiliger Geist, (I. Th. 1, 5, 6) Geist der Kraft (R. 15, 19) und Geist des Lebens (R. 8, 2) ist, so tritt er als solcher in Gegensatz zu dem Stande der Sünde, der Schwachheit und des Todes, in dem sich nach Paulus der Mensch vor dem Geistesempfang befindet (Röm. 7, 24). Auf diesen Stand werden wir darum zurückzublicken haben, um die Bedeutung, welche Paulus dem Geistesempfange und dem Geisteswirken beimißt, recht würdigen zu können.

1. Der Stand im Fleisch.

τὸ εἶναι ἐν σαρκί.

Wenn Paulus im Brief an die Römer den Stand der Christen, die den Geist empfangen haben, von dem vormaligen Stande unterscheidet, in dem sie dem Heile ferne waren, so nennt er den letzteren ein εἶναι ἐν σαρκί Röm. 7, 5; 8, 8 u. 9. Von denjenigen, die in diesem Stande sich befinden, urteilt er: θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται Röm. 8, 8. Sie können das Wohlgefallen Gottes nicht finden, weil die σάρξ, in der sie sich als in ihrem Lebenselement bewegen, dem im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes sich nicht unterwirft (Röm. 8, 7b), sondern nach dem ihr Trachten richtet, was Gott feindlich ist (V. 7a).

Worin liegt es aber begründet, daß Paulus gerade der σάρξ des Menschen diese widergöttliche Richtung beilegt, daß er gerade von ihr im Galater-Briefe aussagt, ihr Begehren widerstrebe dem in den Gläubigen wirksamen Geiste (Gal. 5, 16)?

Um die Antwort zu finden, gehen wir auf die Grundbedeutung der σάρξ bei dem Apostel zurück. Freilich bringen es Paulus praktisch-religiöse Aufgaben mit sich, daß ein

Digitized by Google

Begriff, wie der der σάρξ, in seinen Briefen überall sogleich in konkreten Beziehungen uns entgegentritt. Definitionen des Begriffes dürfen wir nicht erwarten. Wohl aber dürfen wir voraussetzen, daß die mannigfaltigen Aussagen über die σάρξ aus einer einheitlichen und lebendigen Grundanschauung von derselben hervorgegangen sind. Welches ist diese Grundanschauung?

Wenn der Apostel II. Cor. 3, 3 in bildlicher Rede den steinernen Tafeln fleischerne Herzen gegenüberstellt, so versteht er unter der σάρξ im Gegensatz zu der ungefügen, harten Steinmasse den bildsamen, für Eindrücke empfänglichen Stoff, aus dem die Herzen bestehen (cf. Ez. 11, 19; 36, 26). σάρξ erscheint hier, ob auch in bildlicher Wendung, als ein Substanzbegriff. Und wenn es I. Cor. 15, 50 von dem Fleisch und Blute heißt, daß sie das Reich Gottes nicht ererben können, so wird mit σάρξ καὶ αἷμα der natürliche Wesensbestand des irdischen Menschen, des ἄνθρωπος χοϊκός (V. 47—49) bezeichnet. χοϊκοί, aus vergänglichem Erdenstaub gewordene, sind wir nach Paulus, sofern Fleisch und Blut unser Wesen konstituiert. Im Fleisch und Blut tragen wir den Erdenstaub an uns, aber den Erdenstaub, wie er durch Gott belebt ist. Denn zur ψυχὴ ζῶσα ist der erste Mensch, der ἄνθρωπος χοϊκός, geworden V. 45, 47.

Wie diese Aussagen unmittelbar auf Gen. 2, 7 zurückgehen, so tritt uns in ihnen auch durchaus die alttestamentliche Bedeutung des בָּשָׂר als des beseelten Erdenstaubs entgegen, und diese Bedeutung wird für das fernere Verständnis der paulinischen σάρξ zu Grunde zu legen sein[1]). Freilich vertritt Wendt die Auffassung, daß schon im A. T. nicht die Materialität des Fleisches, sondern seine Sichtbarkeit und Schwäche das Entscheidende gewesen sei[2]), und gewiß ist richtig, daß nicht die

[1]) Bei der Zerlegung des Begriffes בָּשָׂר in σάρξ und αἷμα, wie sie seit der Zeit der palästinensischen Apokryphen (Sirach 14, 18 u. 17, 31) üblich geworden ist, erfährt der Begriff des Fleisches keine wesentliche Veränderung. Deutlicher aber, als wenn σάρξ allein steht, kommt es in dieser Zusammenstellung zum Ausdruck, daß es sich um die substantielle Basis des menschlichen Lebens handelt, denn im Blute wohnt die Seele Lev. 17, 11.

[2]) Wendt, die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878, p. 1—17.

Digitized by Google

Materialität des Fleisches als solche, ohne Rücksicht auf seine Qualitäten, in den alttestamentlichen Zusammenhängen hervorgehoben wird. Aber es darf nicht übersehen werden, daß jene Qualitäten dem Fleische doch eben um seiner irdischen Materialität willen eignen. Als irdischer Stoff wird das Fleisch Gegenstand sinnenfälliger Erscheinung, als Staub vom Erdenstaube ist es Gott gegenüber Bild der Ohnmacht und Vergänglichkeit[1]).

So fällt auch das Fleisch für Paulus, weil es ἐκ γῆς stammt, mit unter den Bereich der βλεπόμενα, (II. Cor. 4, 18 cf. Röm. 2, 28) so nimmt es Teil an der φθορά des Irdischen (I. Cor. 15, 50).

Wie es aber ein Gebilde des Staubes war, dem Gott nach Gen. 2, 6. 7, den Lebensodem einblies, so erscheint auch das Fleisch im alten Testamente als Leibesgebilde. בָּשָׂר ist nicht nur der Fleischesstoff, sondern ebenso auch der Fleischesleib, zu dem der Stoff als beseelter gestaltet ist. Und wenn auch in den Septuaginta der Begriff des בָּשָׂר in den der σάρξ und den des σῶμα zerlegt ist, und diese beiden Begriffe nicht unterschiedslos gebraucht werden, so bringt es doch die populäre Redeweise der Übersetzer mit sich, daß beide, ohne völlig gleichbedeutend zu werden, doch leicht in einander übergehen (cf. Wendt a. a. O. p. 45 über I. Reg. 21, 27 und II. Reg. 6, 30).

Auch der paulinischen Anthropologie gegenüber werden wir uns daran zu erinnern haben, daß Paulus den Reichtum seiner Gedanken doch in volkstümlichem Ausdruck seinen Lesern bietet. Gerade in der volkstümlichen Redeweise wird sich aber allezeit große Freiheit im Ausdruck finden[2]). Gewiß sind σάρξ und σῶμα bei Paulus an sich nicht völlig gleichbedeutend. Während σάρξ zunächst die Fleischessubstanz ist, bezeichnet σῶμα dem allg.

---

[1]) Vergl. die Stellen des A. T., in denen die Schwäche und Vergänglichkeit der Menschen in gleicher Weise darauf zurückgeführt wird, daß sie Fleisch und daß sie Staub sind cf. Ps. 78, 39 mit Ps. 103, 14, auch Jes. 40, 6 mit Ps. 103, 14, 15. Gen. 18, 27 nennt Abraham sich Staub und Asche, Eccl. 12, 7 wird die leibliche Seite des Menschen im Unterschiede von seinem Geiste Staub genannt, cf. Sirach 17, 32 οἱ ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σποδός.

[2]) cf. Herm. Schultz, Bibl. Theol. des A. T. 3. Aufl. p. 580 über bibl. Anthropologie und Psychologie überhaupt.

Digitized by Google

griechischen Sprachgebrauch gemäß den Leib als gestalteten Organismus. In dieser Bedeutung wird das Wort sowohl vom irdischen als vom himmlischen Leibe gebraucht, I. Cor. 15, 37 und 38 bezeichnet es auch den Pflanzenleib, und in übertragenem Sinne dient es dazu, die Gemeinde Christi als einheitlichen Organismus darzustellen (Röm. 12, 5, I. Cor. 12, 12 u. a.). Am deutlichsten tritt der Unterschied beider Begriffe uns da entgegen, wo sie mit einander verbunden werden, und der irdische Leib ausdrücklich als *σῶμα τῆς σαρκός* (Fleischesleib) bezeichnet wird (Col. 1, 22 cf. Col. 2, 11). Siehe bereits Sir. 23, 16 *ἕως ἂν καταποθῇ ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ.* Die Bedeutung des leiblichen Organismus deckt sich aber bei Paulus nicht mit dem abstrakten Begriff der Körperform, den Lüdemann für *σῶμα* einsetzt,[1]) vielmehr steht dem Apostel, seinem konkreten Denken gemäß, bei dem Worte *σῶμα*, auch da, wo es ohne näheren Zusatz steht, allezeit der betreffende Körper selbst mit seinem vollen Inhalt vor Augen. Nur so erklärt es sich, daß Col. 2, 17 *σῶμα* als das Reale, Wesenhafte, dem wesenlosen Schatten gegenübergestellt wird, was unmöglich wäre, wenn *σῶμα* nur die Form bezeichnete.[2])

Aus jener konkreten Auffassung des Leibes erklärt sich auch, daß der Leib als Fleischesleib völlig an den Attributen des Fleisches teilnimmt: wie das Fleisch sterblich ist, so auch der Leib (Röm. 6, 12; 7, 24; 8, 11), wie am Fleisch, so haften auch am Leibe *φθορά*, *ἀτιμία* und *ἀσθένεια* I. Cor. 15, 42. 43. Die Leiden, von denen die *σάρξ* betroffen wird, treffen auch den Leib (II. Cor. 10, 10, cf. Gal. 4, 13, I. Cor. 13, 3, II. Cor. 4, 10, cf. I. Cor. 7, 28 u. II. Cor. 12, 7) und wenn Paulus die sinnlich-materielle Seite der menschlichen Persönlichkeit ihrer inneren, geistigen Seite gegenüber stellen will, so ist der Gegensatz zum *πνεῦμα* bald das Fleisch, bald der Leib: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί* (Col. 2, 5), *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν*

[1]) Lüdemann, die Anthropologie des Ap. Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den 4 Hauptbriefen 1872 p. 7. Ähnlich Holsten, zum Ev. des Paulus u. Petrus 1868 p. 376.

[2]) Auch Holsten erkennt an unserer Stelle an, daß der Begriff der Form in den der Substanz übergehe und erklärt diesen Übergang daraus, daß, wenn der allgemeine Begriff der Substanz ausgedrückt werden solle, es nur durch *σῶμα*, nicht durch *σάρξ* geschehen könne.

Digitized by Google

δὲ τῷ πνεύματι I. Cor. 5, 3 u. a. Aus dem Charakter dieser Aussagen ergiebt sich, daß σῶμα und σάρξ in gewisser Hinsicht gleichwertig gebraucht werden können. Beruht aber diese Möglichkeit nur darauf, daß das irdische σῶμα an den Attributen der σάρξ teilnimmt, oder kann auch die σάρξ ihrerseits zur Bezeichnung des Leibes dienen? Lüdemann stellt letzteres entschieden in Abrede, während Wendt es behauptet. In der That muß bereits Col. 2, 5 unter σάρξ das Fleisch als leiblich gestaltetes verstanden werden; denn wenn Paulus sagt, daß er dem Fleische nach abwesend sei, so will er hervorheben (cf. Cap. 2, V. 1), daß er nicht πρόσωπον πρὸς πρόσωπον mit den Colossern verkehren könne. Das Fleisch ist es, das solchen Verkehr vermittelt, diese Vermittlung leistet es aber nur, sofern es organisch gestaltet, d. h. sofern es Leib ist. Ebenso kann das sterbliche Fleisch des Apostels die Lebenserweisung des Erhöhten den Corinthern nur vermitteln, wenn es als Leib Organ des Geistes wird. (II. Cor. 4, 11.) Dazu kommt, daß II. C. 4, 11 gleichwie Eph. 5, 28. 29 σάρξ für das unmittelbar vorangegangene σῶμα eintritt. Doch aber läßt II. Cor. 4, 10. 11 trotz des gleichen Gebrauches beider Begriffe ihre verschiedene Grundbedeutung deutlich erkennen. Denn wenn Paulus für σῶμα in V. 11 θνητὴ σάρξ einsetzt, so thut er es offenbar, um dem Leben des erhöhten Herrn gegenüber die am Fleisch haftende Sterblichkeit unseres Leibes stark zu betonen. ἡ θνητὴ σὰρξ ist also hier der Leib, aber der Leib nach seiner stofflichen Seite betrachtet, als ὀστράκινον σκεῦος V. 7, während σῶμα V. 10 derselbe Leib ist, aber der Leib als σκεῦος, als ὄργανον angesehen (cf. auch II. Cor. 10, 3 u. II. Cor. 5, 6. 8. Philipp. 1, 22, 24.). Auch I. Cor. 15, 39 wird σάρξ am natürlichsten vom Fleischesleib verstanden, da es im Zusammenhang dem Apostel darauf ankommt, die Mannigfaltigkeit organischer Gebilde im Bereich der Schöpfung vorzuführen, um von hier aus die Bedenken gegen die Auferstehungshoffnung zu entkräften. Holsten a. a. O. p. 373 geht freilich von dieser Stelle aus, um zu beweisen, daß σάρξ Substanz des Leibes sei, aber sein Beweis beruht auf der Voraussetzung, daß Paulus in seiner ganzen Ausführung seit V. 35 Zweifel hinsichtlich der materiellen Substanz des Auferstehungsleibes habe bekämpfen wollen. Zu dieser Voraussetzung giebt aber weder die zweifelnde Frage V. 35, noch

Digitized by Google

der Gang der paulinischen Erörterung ein Recht. Die allgemeine Frage *ποίῳ σώματι* bezieht sich auf die Art des Auferstehungsleibes überhaupt, nicht nur auf seinen Stoff. Und dem entsprechend beschäftigt sich die Antwort des Apostels nicht nur mit der Leibessubstanz (V. 48), sondern vornemlich mit der Herrlichkeitserscheinung, Unvergänglichkeit und Kraft des Auferstehungsleibes (V. 40—43), sowie mit seinem Bestimmtsein durch den Geist, das der seelischen Bestimmtheit des Erdenleibes gegenüber steht (V. 44 ff.). Handelt es sich aber V. 35—49 darum, den Unterschied des neuen Leibes von dem irdischen überhaupt zu betonen, so wird nach dem Zusammenhang V. 39 dahin zu verstehen sein, daß der Apostel, der eben (V. 38b) auf die Mannigfaltigkeit der Pflanzenleiber hingewiesen hat (*ἑκάστῳ .... ἴδιον σῶμα*), und der V. 40 zur Unterscheidung himmlischer und irdischer Leiber, weiterhin aber zur Unterscheidung der himmlischen Körper von einander aufsteigt, hier auf die Mannigfaltigkeit der Fleischesleiber hinweisen will: anders gestaltet ist der Fleischesleib von Menschen, von Tieren, von Vögeln und von Fischen. Herrscht in der Schöpfung solche Mannigfaltigkeit der Leiber, so hat nach Paulus der Zweifel an der Möglichkeit eines Auferstehungsleibes kein Recht.[1])

Wie aber der irdische Leib nach seiner stofflichen, in die Erscheinung tretenden Seite als Fleisch bezeichnet wird, so nach alttestamentlichem Sprachgebrauch auch der Mensch selbst, sofern das Fleisch die Grundlage seines natürlichen Wesens bildet, und im Fleisch seine irdische Art sich ausprägt (Gen. 6, 3, Ps. 78, 39). Insbesondere wird die ganze Menschheit häufig mit den übrigen Fleischeswesen in dem Ausdruck כָּל־בָּשָׂר zu einer Einheit zusammengefaßt. Wo aber dieser Ausdruck sich auf die Menschheit allein bezieht, da dient er überwiegend dazu, die im Fleisch begründete Schwäche und Hülfsbedürftigkeit derselben und ihre absolute Abhängigkeit von dem allmächtigen Gott zu betonen (Jes. 40, 6, Jer. 25, 31, Sach. 2, 13, cf. Jes. 31, 3, Ps. 65, 3.[2])

In dieser Bedeutung begegnet uns der Ausdruck *πᾶσα σάρξ* auch im neuen Testamente, insbesondere auch bei Paulus.

---

[1]) Ähnlich Wendt a. a. O. p. 95—102.

[2]) Im Aramäischen findet sich בְּשַׂר auch zur Bezeichnung eines einzelnen Menschen.

Digitized by Google

An allen in Betracht kommenden Stellen wird die Menschheit Gott gegenüber gestellt (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ I. Cor. 1, 29), und ihr alle Fähigkeit, vor Gott sich selbst Gerechtigkeit und Ruhm zu erwerben, abgesprochen (Gal. 22, 16, I. Cor. 1, 29, Röm. 3, 20). Und in ähnlicher Weise gebraucht Paulus die Verbindung σάρξ καὶ αἷμα Gal. 1, 16, wo er eine Besprechung mit schwachen Menschen (cf. V. 11 κατὰ ἄνθρωπον) dem Empfang göttlicher Offenbarung gegenüber stellt. Eph. 6, 12 aber erscheint der Kampf um so gefährlicher, weil nicht αἷμα καὶ σάρξ, sondern πνευματικά, nicht schwache Menschen, sondern Geistesweſen es sind, die es zu überwinden gilt. Wenn nun aber die Ausdrücke κατὰ ἄνθρωπον und κατὰ σάρκα völlig synonym gebraucht zu werden scheinen, sofern der ausgesprochene oder stillschweigend vorausgesetzte Gegensatz zu beiden κατὰ θεόν, κατὰ κύριον ist (I. Cor. 3, 3 und II. Cor. 10, 2, Gal. 1, 11 u. 2, 2, I. Cor. 9, 8 κατὰ ἄνθρωπον λέγειν, II. Cor. 5, 16 κατὰ σάρκα εἰδέναι, Röm. 4, 1. 2. κατὰ σάρκα — — πρὸς θεόν, II. Cor. 11, 17, 18), so liegt die Annahme nahe, daß hier im paulinischen Sprachgebrauch die Rücksicht auf den ursprünglich physischen Begriff des Wortes völlig zurücktritt, und Fleisch einfach den Menschen in seinem kreatürlichen Abstand von Gott bezeichnet (so Weiß, Bibl. Theol. des N. T., 4. Aufl. p. 245 und Wendt p. 153 f.). Vollends will es scheinen, als ob Röm. 6, 19 „Ich werde menschlich wegen der Schwachheit eures Fleiches" die Materialität des Fleisches gar nicht mehr in Betracht kommen könne, als ob vielmehr der Apostel von der Schwachheit der menschlichen Natur überhaupt rede, zu der er sich selbst in menschlich einfältiger Redeweise herablassen wolle. So naheliegend diese Entschränkung des Gebrauchs von σάρξ aber auch zu sein scheint, sie wird dennoch nicht als paulinisch gelten dürfen. Zutreffend ist ohne Zweifel, daß durch die Bezeichnung σάρξ der Mensch und die menschliche Art in ihrem Abstand von Gott und vom Göttlichen gekennzeichnet werden soll. Aber dieser Abstand ist nicht allgemein der des Schöpfers und des Geschöpfes, sondern bestimmter der des allmächtigen Gottes Himmels und der Erde (I. Cor. 8, 5. 6) und des irdischen Fleischeswesens. Das Fleisch in seiner ursprünglichen Bedeutung ist es eben, was die kreatürliche Seite des Menschen ausmacht und den unendlichen Abstand des Menschen von Gott begründet und zum

Digitized by Google

Ausdruck bringt. Wo im alten Testament der Abstand des Menschen von Gott gekennzeichnet werden soll, wird der Mensch entweder als Fleisch oder aber als Staub bezeichnet (Ps. 103, 14, Gen. 18, 27, Sirach 17, 32). Daß letzterer Ausdruck im Hinblick auf den Erdenstoff des menschlichen Leibes gewählt ist, ist unverkennbar. Wenn nun der andere Ausdruck ihm parallel gebraucht wird, so tritt gewiß auch in ihm die Rücksicht auf den Erdenstoff nicht zurück.[1])

Wenn Weiß p. 244 anerkennt, daß nach paulinischer Anschauung der Mensch sich dadurch von Gott und den höheren Geisteswesen unterscheide, daß das göttliche Lebensprinzip bei ihm ins Fleisch eingegangen ist, und wenn er betont, daß aus diesem Grunde der Mensch nach seinem natürlichen Wesen als Fleisch bezeichnet wird, so sind hiermit die Voraussetzungen für eine Auffassung gegeben, der zufolge bei dem Wort σάρξ niemals von der ursprünglichen materiellen Bedeutung abgesehen wird. Wenn Weiß dennoch zu diesem Resultat nicht kommt, so wird er offenbar durch den Umstand bestimmt, daß allerdings die Beziehung auf die materielle Natur des Fleisches bei Paulus nicht immer gleich unmittelbar hervortritt, und daß die Materialität des Fleisches nicht für sich allein in Betracht kommt. Röm. 6, 19 wird z. B. die Materialität des Fleisches nicht als solche betont, wohl aber bildet sie auch hier die Voraussetzung für den Gebrauch des Wortes σάρξ. Das Fleisch ist es, durch welches der Mensch der Erde angehört, das als Erdenstaub ihn mit der Erde verbindet, und das als gestalteter Leib alle seine Beziehungen zur irdischen Welt vermittelt. Drum steht alles, was sich auf das natürliche Leben des Menschen bezieht, in Verbindung mit seinem Fleisch. Die menschliche Schwachheit gegenüber dem Zeugnis von göttlichen Dingen wird (R. 6, 19) eine Schwachheit des Fleisches genannt, weil sie auf der durch das Fleisch vermittelten Verflochtenheit in das Irdische beruht. τὰ

[1]) Daß die bei Wendt sich findende Verallgemeinerung des Begriffes σάρξ zu dem der Kreatur (p. 156 f.) unstatthaft ist, ergiebt sich bereits daraus, daß doch nur ein Teil der kreatürlichen Wesen, eben die Fleischeswesen in der Schrift als בָּשָׂר und σάρξ bezeichnet werden und bezeichnet werden können. Auch Eph. 6, 12 handelt es sich nicht um den Gegensatz erschaffener und unerschaffener, sondern um den Gegensatz leiblicher und geistiger Wesen.

Digitized by Google

σαρκικά (I. Cor. 9, 11, Röm. 15, 27) sind nicht einfach die geschöpflichen Gaben (Wendt 166), sondern Gaben, die auf das irdische Fleischesleben Bezug haben, im Unterschied von Gaben, die geistlich geartet sind. Eben so sind οἱ κατὰ σάρκα κύριοι nicht die geschöpflichen, sondern die leiblichen Herren, die mit Bezug auf das, was das Fleischesleben angeht, Herrscherstellung über den Sklaven einnehmen. (Col. 3, 22, Eph. 6, 5 cf. auch Philem. 16 ἐν σαρκί.)[1] Wenn aber κατὰ σάρκα zur Bezeichnung geschlechtlicher Abstammung oder Verwandtschaft dient, so darf die Rücksicht auf die Leiblichkeit des Menschen auch dann nicht hintangesetzt werden, wenn im Zusammenhang die Abkunft κατὰ σάρκα einer höheren Abkunft gegenüber gestellt wird. (Röm. 1, 3; 9, 5, Gal. 4, 21—31, Röm. 9, 8, I. Cor. 10, 18.) Nach Wendt, der hierin von Weiß abweicht, handelt es sich an diesen Stellen um den Gegensatz des kreatürlichen Zusammenhanges mit dem Geschlecht und des religiösen Zusammenhanges mit Gott (p. 159 ff.). Aber nach durchgehender biblischer Anschauung ist der kreatürliche Zusammenhang des einzelnen Menschen mit dem Geschlecht eben fleischlich vermittelt (cf. z. B. Eph. 5, 31 ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν). Und wenn Paulus Röm. 11, 14 seine Volksgenossen im Unterschiede von τὰ ἔθνη „mein Fleisch" nennt, so will er an dieser Stelle doch ohne Zweifel sagen, daß seine Volksgenossen mit ihm demselben Fleisch entstammen. Sie sind sein Fleisch, sofern sie vermöge gleicher leiblicher Abkunft dasselbe Fleisch und Blut an sich tragen, als er selbst. (cf. Gen. 2, 23 „Fleisch von meinem Fleisch," und Gen. 37, 27 „denn unser Bruder, unser Fleisch ist er.") Die Beziehung auf die Kreatürlichkeit überhaupt läßt sich an dieser Stelle nicht durchführen, wenn man nicht den konkreten Ausdruck εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα durch eine völlig abstrakte Wendung (etwa „die mit mir in kreatürlichem Zusammenhang stehenden") auflösen will. Sollte aber dann nicht der parallele Ausdruck Röm. 9, 3 οἱ ἀδελφοί μου οἱ συγγενεῖς κατὰ σάρκα analog zu erklären sein?

---

[1]) I. Cor. 7, 28 und II. Cor. 7, 5 (θλῖψις τῇ σαρκί und ἄνεσις τῆς σαρκὸς ἡμῶν) bietet die Beziehung auf die Fleischesseite des Menschen sich so natürlich dar, daß Wendt's anderweite Erklärungen von dem Menschen als geschöpflichem Wesen den Eindruck des Künstlichen machen müssen.

Digitized by Google

Allerdings war Paulus, wie Wendt hervorhebt, nicht nur dem Leibe nach eine Jude. Aber die leibliche Zugehörigkeit zum Volke bildete die Grundlage aller ferneren creatürlichen Gemeinschaft mit den Volksgenossen. Am Leibe wird auch die *περιτομή* vollzogen, durch welche der Einzelne Glied des theokratischen Volkes wird, und mit welcher ihm die Verpflichtung der Gesetzeserfüllung auferlegt wird (cf. Gal. 5, 3; 6, 12. 13, *θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται.* Röm. 2, 28, Eph. 2, 11. Eine Schwierigkeit aber tritt Gal. 4, 29 ein: Ismael wird als *κατὰ σάρκα* gezeugter dem Isaak als *κατὰ πνεῦμα* gezeugten gegenübergestellt. Und doch stammt auch Isaak leiblich von Abraham her. Ist hieraus nicht mit Wendt zu folgern, daß *κατὰ σάρκα* sich hier nicht auf die leibliche Abkunft bezieht, daß es nicht eine körperliche sondern überhaupt eine geschöpfliche Zusammengehörigkeit bezeichnet? Allerdings beziehen sich die Gegensätze *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* hier nicht auf Leib und Geist als auf die beiden Seiten des menschlichen Wesens, sondern sie bezeichnen zwei verschiedene Arten des *γεννηθῆναι*. Irdisches Fleisch und göttlicher Geist sind bei dem *γεννηθῆναι* das Bestimmende (*κατά*). Und zwar steht *κατὰ πνεῦμα* in Parallele mit *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* (v. 23). Während für Ismaels Erzeugung das natürliche Fleischeswesen das Entscheidende war, (während sie auf natürlich-fleischlichem Wege geschah) war für die Erzeugung des Sohnes der Freien das Fleisch nicht das Entscheidende, sondern vielmehr die Lebenskraft des göttlichen Geistes, die in der Verheißung wirksam war (v. 23), hat die bereits erstorbenen Leiber Abrahams und Sarahs belebt (Röm. 4, 19) und hat herbeigeführt, was vom Fleische nicht mehr zu hoffen war (*παρ' ἐλπίδα* Röm. 4, 18). Allerdings stammt Isaak nunmehr auch leiblich von Abraham ab, und hierin unterscheidet sich sein *γεννηθῆναι κατὰ πνεῦμα* von dem entsprechenden *γεννηθῆναι* der Christen, auf welches es typisch hinweist. Nicht auf die Hervorhebung dieses Unterschiedes, sondern auf die Betonung der Gleichartigkeit, die darin bestand, daß *πνεῦμα* in beiden Fällen das Bestimmende war, kommt es aber dem Apostel an. Demgemäß kommt dem Ismael gegenüber gar nicht in Betracht, daß ja Isaak, wie jener, leiblicher Sohn Abrahams ist, sondern ihm gegenüber wird allein der Unterschied betont,

Digitized by Google

daß für Isaaks Erzeugung Fleisch nicht das Entscheidende war. Auch hier liegt also kein Anlaß vor, den Zusammenhang mit der materiellen Bedeutung von σάρξ aufzugeben. Die Kraft göttlichen Geistes steht dem irdisch-menschlichen Wesen gegenüber, das irdisch-menschliche Wesen ist aber seiner Art nach Fleischeswesen. — Dem entsprechend findet auch I. Cor. 10, 18, wo ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα das leiblich von Israel abstammende Volk bezeichnet, und Röm. 9, 8, wo den τέκνα τῆς ἐπαγγελίας die τέκνα τῆς σαρκός gegenübergestellt werden, seine Erklärung. Und auch die christologischen Aussagen (R. 1, 3; 9, 5), auf die wir in anderem Zusammenhange zurückkommen werden, nötigen nicht, den Begriff σάρξ zu dem der Kreatur zu erweitern. Fleischlicher Weise stammt Christus aus Davids Geschlecht und aus dem Volk der Israeliten (cf. auch Röm. 8, 3, I. Tim. 3, 16).

Weniger unmittelbar aber tritt die Grundbedeutung von σάρξ hervor, wenn von einem εἰδέναι, καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα II. Cor. 5, 16; 11, 18 oder von σοφοὶ κατὰ σάρκα I. Cor. 1, 26 die Rede ist. Und doch werden wir auch hier den Zusammenhang mit der Grundbedeutung des Wortes wiedererkennen, wenn wir darauf achten, daß die Leiblichkeit die äußere Erscheinung des Menschen ausmacht (Röm. 2, 28), daß sie es ist, die seinen Verkehr und Austausch mit der Außenwelt vermittelt. Welche Gegenstände sind es denn, deren sich die Gegner rühmen, wenn sie sich κατὰ σάρκα rühmen? II. Cor. 11, 18 ff. Zunächst ist es die leibliche Zugehörigkeit zum auserwählten Volk und die leibliche Abkunft von Abraham v. 22, wenn aber dann auch der Dienst des Herrn genannt wird, so ergiebt sich doch aus der Entgegnung des Apostels, daß es sich hierbei auf Seiten der Gegner nicht um ihr religiöses Verhältnis zum Herrn, sondern um ihre äußeren Mühen und Entbehrungen in seinem Dienst gehandelt hat (ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ꝛc.). Vergleiche auch II. Cor. 5, 12 καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ I. Cor. 3, 21 ἐν ἀνθρώποις, Phil. 3, 3, 4 πεποιθέναι ἐν σαρκί.

Das εἰδέναι κατὰ σάρκα[1]) aber ist ein fleischlich geartetes Kennen, bei dem das Auge allein auf die irdische Erscheinung,

[1]) Die Stellung des κατὰ σάρκα unmittelbar hinter οἴδαμεν und ἐγνώκαμεν gilt mir als Beweis, daß es eine adverbiale Bestimmung des Zeitwortes, nicht des Objektes ist.

Digitized by Google

die Außenseite des andern gerichtet ist. Christum kennen wir nicht mehr κατὰ σάρκα, weil seine irdische Erscheinung, seine Abkunft aus dem Volk Israel, seine Beschneidung am Fleisch, nicht mehr für unsere Kenntnis seiner Person das Entscheidende ist.

Und in gleicher Weise werden diejenigen σοφοὶ κατὰ σάρκα genannt (I. Cor. 1, 26), welche im Gebiet irdischen Fleischeslebens wohl bewandert sind. Nirgend reicht ihre σοφία ἀνθρωπίνη (I. Cor. 2, 13) über den Bereich hinaus, in den sie durch ihre σάρξ verflochten sind. Ja, was immer der Mensch mit eignen Kräften erlangt, der göttlichen Gnade gegenüber fällt es ausnahmslos unter den Gesichtspunkt: κατὰ σάρκα Röm. 4, 1, weil Fleisch es ist, durch welches das gesamnte natürliche Leben des Menschen bedingt wird, und in welchem des Menschen kreatürliche Eigenart sich ausprägt und zur Geltung bringt (cf. auch Gal. 3, 3).

Hiermit haben wir die Voraussetzungen für die sittliche Wertung der σάρξ in den pauliniſchen Briefen gewonnen: Es hat sich uns ergeben, daß σάρξ bei Paulus zunächst den irdischen Stoff des Leibes (den beseelten Erdenstaub), sodann den irdischen Leib als Fleischesleib und endlich den Menschen selbst als Fleischeswesen und des Menschen Art (besonders in der Verbindung κατὰ σάρκα) als Fleischesart bezeichnet.[1])

Wie gestaltet sich nun aber das Verhältnis der σάρξ zur ἁμαρτία?

Zunächst beachten wir, daß Paulus mit ἁμαρτία in der Regel nicht einzelne sündige Handlungen bezeichnet[2]), sondern vielmehr eine Macht, die über uns herrscht, (Röm 3, 9; 5, 12—21; 6, 6—23; 7, 14—25, Gal. 2, 17; 3, 22) ein Prinzip, das in uns wirksam ist (Röm. 7, 9, I. Cor. 15, 56 u. a.). Als

---

[1]) Unser bisheriges Resultat berührt sich am nächsten mit den Resultaten Cremer's im bibl. theolog.-Wörterbuch 4. Aufl. p. 734 ff.

[2]) Verhältnismäßig selten findet sich bei Paulus der Plural ἁμαρτίαι, (I. Thess. 2, 16, Gal. 1, 4, I. Cor. 15, 3. 17, Röm. 7, 5 [in Zitaten Röm. 4, 7; 11, 27], Eph. 2, 1, Col. 1, 14, I. Tim. 5, 22. 24, II. Tim. 3, 6). Der Singular ἁμαρτία aber steht nirgend von einer einzelnen Handlung. Auch II. Cor. 11, 7 würde man für ἁμαρτία nicht παράβασις oder παράπτωμα einsetzen können, da es sich um ein dauerndes Thun handelt. Röm. 4, 8 ist Zitat.

Digitized by Google

die unmittelbarste Aeußerung der ἁμαρτία aber erscheint die ἐπιθυμία: Sobald die Sünde einen Punkt gefunden hat, von dem aus sie in das persönliche Leben eindringen kann (ἀφορμὴν λαβοῦσα), wirkt sie im Menschen widergöttliches Begehren (Röm. 7, 8). Solange dies Begehren noch nicht geweckt und ins Bewußtsein getreten ist, fehlt es dem Menschen an einem erfahrungsmäßigen Kennenlernen der Sünde V. 7. Die Sünde ist noch tot, sie regt sich erst, wird erst lebendig, wenn sie einen Anhalt findet, um Begierden in ihm wachzurufen.

Und die σάρξ ist es, in der die ἐπιθυμίαι sich regen und mit ihnen die παθήματα, die sündhaften Affekte (Gal. 5, 16. 24, Röm. 7, 5 τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν). In der σάρξ ist also die Sünde wirksam, ja in der σάρξ hat sie ihre Wohnung Röm. 7, 18. 20 und in dem Maß hat sie von derselben Besitz genommen, daß in der σάρξ nichts Gutes neben ihr wohnt. Was von der σάρξ ausgeht, ist thatsächlich durch die Sünde bestimmt: ein ἐπιθυμεῖν, ein φρονεῖν, ein θέλειν wird der σάρξ beigelegt, aber ihr ἐπιθυμεῖν kehrt sich wider den Geist (Gal. 5, 17), ihr φρονεῖν ist auf das Widergöttliche gerichtet (Röm. 8, 7), ihre θελήματα zielen auf ἀπείθεια Eph. 2, 2, 3.

Und das Streben setzt sich in Handeln um: Werke bringt die σάρξ hervor, die als Fleischeswerke den Ausschluß vom Gottesreich nach sich ziehen (Gal. 5, 19—21) und uns als Kinder des Zornes hinstellen (Eph. 2, 3). Aber der Art, wie der Apostel das sittliche Leben überhaupt betrachtet, entspricht es, daß in jenen Werken das Fleisches Gal. 5 uns nicht einzelne Thaten, sondern zusammenhängende Erweisungen der Sünde, widergöttliche Laster entgegentreten (vergl. I. Cor. 6, 9. 10).

Auf die Sinnesart und auf den ganzen Lebenswandel des Menschen gewinnt die σάρξ bestimmenden Einfluß, so lange nicht der Geist aus Gott ihr übermächtig gegenübertritt. Bei den Menschen, die sich noch im Fleisch als in ihrem Lebenselement befinden, den ἐν σαρκὶ ὄντες, führt das εἶναι κατὰ σάρκα zum φρονεῖν κατὰ σάρκα und das φρονεῖν wiederum zum entsprechenden περιπατεῖν Röm. 8, 4—8 (vergl. II. Cor. 10, 2, 3 mit I. Cor. 3, 3, Eph. 2, 2, Col. 3, 7).

Zur Kennzeichnung der fleischlichen Art der Menschen aber dienen dem Apostel ferner die beiden Adjektive σαρκικοί und σάρκινοι. Er nennt die Menschen σαρκικοί, um zu sagen, daß

Digitized by Google

sie von der σάρξ sich bestimmen lassen, I. Cor. 3, 3, σάρκινοι aber, um zu sagen, daß sie aus σάρξ bestehen, daß die σάρξ ihr Wesen ausmacht. Röm. 7, 14, I. Cor. 3, 1.[1]) Und mit dem letzteren Ausdruck verbindet er Röm. 7, 14 den ferneren: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Nach Wendt besagt an dieser Stelle das Adjektivum σάρκινος nur, daß das ἐγώ seinem ganzen Bestande nach Kreatur ist, als solche in unendlichem Abstand von Gott steht und zur Erfüllung des Gesetzes unfähig ist. Dagegen leite πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν eine Steigerung ein, indem hiermit ausgesagt werde, daß das ἐγώ nicht blos unfähig zum Guten, sondern positiv böse sei.[2]) Diese Auffassung entspricht aber schwerlich dem Zusammenhange. Der zweite Ausdruck enthält nicht eine sachliche Steigerung, sondern giebt erläuternden Aufschluß darüber, was für ein sittlicher Zustand mit der Fleischlichkeit gegeben sei. Der Apostel hat soeben den Gedanken abgewiesen, daß das Gesetz an sich ihm zum Tode geworden sei, und hat betont, daß vielmehr die Sünde es sei, die ihm durch das Gesetz den Tod bringt. Nunmehr begründet er die Antithese: „nicht das Gesetz, sondern die Sünde," V. 14, durch eine neue Antithese: „nicht das Gesetz, denn das Gesetz ist pneumatisch — —, sondern ich selbst, der ich dem pneumatischen Gesetz als σάρκινος gegenüberstehe und als solcher unter die Sünde verkauft bin, die in meiner σάρξ ihren Thron aufgeschlagen hat (V. 18), und der ich mit meiner σάρξ diene, ich selbst bin schuld an meinem Tode." Sowohl die vorhergehenden als die folgenden Worte nötigen dazu, in σάρκινος hier nicht nur eine Bezeichnung kreatürlicher Schwäche, sondern eine Bezeichnung fleischlich-sündhafter Art zu sehen. Nur bei dieser Auffassung werden wir dem Gefühl des tiefsten Sündenelends gerecht, das V. 14 zum Ausdruck kommt. Noch hat die Selbstunterscheidung seines Ich von seinem sündigem Fleisch in Paulus Innern sich nicht durchgearbeitet (vergl. dagegen V. 15, 18 und vor allem V. 22 und 24 τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τ. θ. τούτου), völlig faßt er dem heiligen Gesetz Gottes gegenüber sich mit seinem Sünden-

[1]) cf. Holsten zum Evangel. des Paulus u. Petrus p. 397 σάρκινος entspricht einem genitivus materiae, σαρκικός einem genit. qualitatis.

[2]) cf. Wendt a. a. O. p. 208.

Digitized by Google

fleisch zusammen. Aber gerade diese völlige Zusammenfassung leitet V. 15 zur inneren Unterscheidung über: „Fleisch ist es, was mein Wesen ausmacht, denn was sich Besseres in mir regt, kommt ja in meinen Thun nicht zur Geltung." Bevor wir aber dieser inneren Unterscheidung nachgehen, gilt es, zu untersuchen, worauf denn die innige Verbindung von σάρξ und ἁμαρτία bei Paulus beruht?

Decken sich etwa beide Begriffe bei ihm so völlig, daß σάρξ nur eine Bezeichnung für „Sünde" ist? Diese Annahme wird dadurch ausgeschlossen, daß ja nach Paulus die Sünde im Fleische wohnt (Röm. 7, 17. 18), also von ihr als ihrem Wohnsitz unterschieden wird. Oder bezeichnet σάρξ etwa die sündige Richtung „die Richtung, die in Lust und Begierde den Gütern der Welt zugekehrt und darum von Gott abgewandt ist"[1]), oder „die Richtung, in welcher das Prinzip des sinnlich beseelten Leibes übergreift über das Prinzip des Geistes"[2])? Diese Bestimmung beruht auf einer Verwechselung: Der σάρξ eignet eine bestimmte Richtung (Gal. 5, 16; Röm. 8, 5—7), sie ist Trägerin des widergöttlichen Strebens, kann aber nicht mit diesem Streben selbst identifiziert werden. Einer Lebensrichtung kann nicht ein φρονεῖν und ἐπιθυμεῖν beigelegt werden.

Gegenwärtig stehen vornehmlich zwei, von ihren verschiedenen Vertretern sehr mannigfaltig durchgeführte Anschauungen einander gegenüber. Nach der einen ist die σάρξ, die sinnlich-materielle Substanz des Menschen, als solche Prinzip des Bösen,[3]) nach der anderen tritt bei dem ethischen Gebrauch von σάρξ die Rücksicht auf die materielle Seite des Menschen zurück, und bezeichnet Fleisch den Menschen nach seinem natürlichen Wesen, soweit es ursprünglich spezifisch von Gott unterschieden, durch die in ihm wohnende Sünde aber in feindlichen Gegensatz gegen Gott verkehrt ist[4]), oder „den Menschen als Kreatur, von

---

[1]) J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 5. Auflage 1867. 1. Band, p. 452.

[2]) Erneſti, Vom Ursprung der Sünde nach pauliniſchem Lehrgehalte. 1862. Band I, p. 71—90, beſonders p. 75.

[3]) Holſten, a. a. O. p. 396; Lüdemann, a. a. O. p. 53—71; Pfleiderer, d. Paulinismus p 53—62.

[4]) So beſonders Weiß a. a. O., p. 242 f. Vor ihm ähnlich: Neander, Geſchichte der Pflanzung — — 4. Aufl. 1847, p. 662 ff. Tholuck: Die

Digitized by Google

dem das analythische Urteil gilt, daß er zur Erfüllung des Gesetzes unfähig ist, und auf dem erfahrungsmäßig das synthetische Urteil Anwendung findet, daß er in Widerspruch zum göttlichen Gesetze getreten sei."[1]) Im Unterschied von jeder dieser beiden Anschauungen hat sich aber auch der Versuch behauptet, den Zusammenhang zwischen der Sünde und der Fleischlichkeit des Leibes festzuhalten, diesen Zusammenhang aber als einen empirisch gewordenen aufzuweisen.[2])

Wir fragen zunächst: Wird die Rücksicht auf die Materialität des Fleisches bei Paulus auch dann festgehalten, wenn er dasselbe unter ethischem Gesichtspunkt betrachtet, es als Sitz der Sünde ansieht?

Nötigt nicht vor allem Gal. 5, 19—21 zu einer Auffassung der σάρξ, bei der die Leiblichkeit des Menschen völlig zurücktritt? Ohne Zweifel werden Gal. 5 nicht nur Sünden der Sinnlichkeit, Wollustsünden und Unmäßigkeit, sondern auch Abgötterei und Feindschaft gegen den Nächsten auf die σάρξ zurückgeführt. Ja, gerade ἔρις und ζῆλος erscheinen bei Paulus wiederholt als Äußerungen des Fleisches (vgl. Gal. 5, 20 mit Röm. 13, 13. 14; I. Cor. 3, 3). Die Parteisucht διχοστασίαι, αἱρέσεις), die aus ihr hervorgehende gegenseitige Verbitterung (ἀλλήλους δάκνειν καὶ κατεσθίειν Gal. 5, 15) und der mit ihr verbundenen Dünkel und Selbstbetrug (Gal. 5, 26; 6, 3)[3]) kommt nach Paulus Überzeugung auf Rechnung des Fleisches. Und eine Weisheit kennt der Apostel, die II. Cor. 1, 12 (anders als I. Cor. 1, 26) offenbar in sittlich tadelndem Sinne als fleischlich bezeichnet wird. Von seinen Beschlüssen sagt er, daß sie nicht in fleischlichem Leichtsinn von ihm gefaßt würden, II. Cor. 1, 17, ja, die selbstgewählte Askese, die Schonungs-

σάρξ als Quelle der Sünde, Studien und Kritiken. 1855, p. 477—97, besonders p. 488: „σάρξ ist das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Schwachheit und Sündlichkeit" Ritschl, altkathol. Kirche. 2. Aufl. 1857 Ecklund: σάρξ vocabulum quid apud Paulum apostolum significet. 1872.

[1]) Wendt a. a. O., p. 180—216, besonders p. 207.

[2]) Hofmann, Schriftbeweis. 2. Aufl. I. 559. Cremer in Herzog u. Plitt, R. E. Bd. 4. Art. Fleisch, p. 573. R. Schmidt. Die paulinische Christologie. 1870, p. 24 f. 44.

[3]) Es sind die Judaisten, die Paulus als κενόδοξοι kennzeichnet, und im Hinblick auf die er vor dem φρεναπατᾶν ἑαυτόν warnt. Gal. 5, 26; 6, 3.

Digitized by Google

losigkeit gegen den Leib zielt nach Col. 2, 23 auf Sättigung des Fleisches ab, und zwar ist es nach v. 18 der aus dem Fleische stammende heuchlerische Dünkel, auf dessen Befriedigung es hierbei abgesehen ist.

Diese Stellen beweisen mit Sicherheit, daß Paulus das ganze Gebiet menschlicher Sünden, von der Unzucht bis hin zum geistlichen Hochmut in Beziehung zur σάρξ setzt, daß er also nicht die Sinnlichkeit im engeren Sinne als deren eigentümliches Gebiet ansieht. Folgt aber hieraus, daß Paulus bei dem Gebrauch des Wortes σάρξ von allem Zusammenhang zwischen der menschlichen Sünde und der irdischen Fleischesleiblichkeit absieht, oder stehen ihm auch die sog. „rein geistigen" Sünden mit der Fleischesleiblichkeit des Menschen in Verband?

Bereits der Ausdruck σάρξ spricht, zumal bei einem so realistisch denkenden Verfasser wie Paulus, für die Annahme eines solchen Zusammenhanges. Deutlich aber tritt derselbe hervor, wenn Paulus, II. Cor. 10, 2. 3 von sich sagt, daß er ἐν σαρκί, aber nicht κατὰ σάρκα wandle. Das περιπατεῖν ἐν σαρκί deckt sich natürlich in diesem Zusammenhange nicht mit dem für den Apostel abgeschlossenen Zustand des εἶναι ἐν σαρκί nach Röm. 7, 5 u. 8. 8. 9, vielmehr fällt es mit dem ζῆν ἐν σαρκί, Gal. 2, 20; Phil. 1, 22, und dem ἐνδημεῖν ἐν σώματι, II. Cor. 5, 6, zusammen. Wie jene Ausdrücke gegenüber dem im Tode erfolgenden Scheiden aus dem irdischen Leibe und gegenüber dem zukünftigen Weilen bei dem Herrn das Leben in irdischer Leiblichkeit bezeichnen, (cf. den Wechsel von σῶμα und σάρξ, Phil. 1, 20—24) so sagt der Apostel auch an unsrer Stelle von sich aus, daß er freilich noch im Fleische, in irdischer Leiblichkeit weile, daß aber das Fleisch auf sein Wandeln und Streiten keinen bestimmenden Einfluß habe. Offenbar handelte es sich seitens der Gegner des Apostels um einen sittlichen Vorwurf, wenn sie ihm ein περιπατεῖν κατὰ σάρκα zur Last legten; die σάρξ kann drum v. 3b nicht der Leib als solcher sein, sie kommt vielmehr als sittlich bestimmende Größe in Betracht. Auf der andern Seite aber würde der Nerv der Gegenüberstellung ἐν σαρκί — — οὐ κατὰ σάρκα durchschnitten werden, wenn man σάρξ in beiden Vershälften so verschieden fassen wollte, daß die Einheit des Begriffs verloren geht. Es muß dieselbe σάρξ sein, die das eine Mal als die natürliche

Digitized by Google

Grundlage des irdischen Leibeslebens, das andere Mal als die Richtung gebende Macht für das persönliche Handeln erscheint: die Fleischesseite des Menschen, durch die sein natürlicher Zusammenhang mit dem irdischen Leben, und seine sittliche Gebundenheit an irdische Einflüsse vermittelt wird. Wie lebendig dem Bewußtsein des Apostels dieser Zusammenhang zwischen Sünde und Leiblichkeit vorschwebt, ergiebt sich auch aus Röm. 8, 3. Denn daß es bei σάρξ ἁμαρτίας nicht allgemein um Kreatürlichkeit, sondern um die Leiblichkeit sich handelt, beweist der Ausdruck ὁμοίωμα. Christi Leib ist dem Leibe sündiger Menschenkinder gleichgestaltet. Wenn aber der Leib, in dessen ὁμοίωμα der Herr erschienen ist, als σάρξ ἁμαρτίας bezeichnet werden kann, so folgt daraus, daß die Leiblichkeit des Menschen von der Sünde in besonderem Maße beeinflußt ist, resp. daß die Sünde mit der Leiblichkeit in besonderem Zusammenhange steht.[1])

Nun kennt aber der Apostel nicht nur eine σαρξ ἁμαρτίας, sondern in demselben Haupt-Abschnitt seines Römerbriefes (cap. 6—8) redet er von τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας 6, 6 und giebt er wiederholt Aussagen über die Bedeutung des σῶμα für die Ausgestaltung des Sündenlebens. Gehen wir diesen Aussagen nach, um aus ihnen das Verhältnis der ἁμαρτία zum σῶμα kennen zu lernen, so wird sich von hier aus auch eine nähere Bestimmung der ἁμαρτία zur σάρξ ergeben.

Wenn Paulus unseren Leib Röm. 6, 6 als einen Leib der Sünde bezeichnet, so geschieht dies nach dem Zusammenhange darum, weil durch den Leib sich unser Sündendienst vermittelt. Denn das Abthun des Sünden-Leibes soll zu dem Zwecke geschehen, daß wir hinfort nicht mehr der Sünde dienen. Der Leib ist es, durch welchen die Sünde ihre Herrschaft über uns ausübt. (cf. R. 6, 14. 12.) Der Grund dieses Verhältnisses liegt aber nicht etwa in einer sündigen Wesensbeschaffenheit des Leibes. Sollen doch die Glieder des Leibes, die bisher der Unreinigkeit und Ungesetzlichkeit als δοῦλα zur Verfügung gestellt sind, nunmehr der Gerechtigkeit zum Zweck der Heiligung dienstbar gemacht werden 6, 19. Dem Herrn gehört der Leib seiner Bestimmung nach zu eigen I. Cor. 6, 13. Gotte sollen die

[1]) Die genaue Erörterung von Röm. 8, 3 wird später gegeben werden.

Digitized by Google

Leiber zu einem lebendigen Opfer dargebracht werden Röm. 12, 1. Gegenwärtig aber stellt sich im natürlichen Menschen die Sünde als Herrin des Leibes dar, Röm. 6, 13. Und welcher Art diese Herrschaft ist, ergiebt sich aus der Bedeutung, die dem Leibe überhaupt für das menschliche Leben zukommt. Der Leib ist ein einheitlicher Organismus, der aus einer Vielheit mit einander verbundener Glieder besteht I. Cor. 12, 12.

Als dieser einheitliche Organismus ist der Leib aber das Organ zum Handeln (Phil. 1, 20). Die sittliche Bethätigung des Menschen in diesem Erdenleben ist ihrem ganzen Umfange nach διὰ τοῦ σώματος vermittelt II. Cor. 5, 10. Für die Verwirklichung und Durchführung des Guten wie des Bösen ist der Leib bei Paulus unerläßliches Mittel. Drum werden ihm πράξεις beigelegt und werden seine Glieder als ὅπλα bezeichnet Röm. 8, 13; 6, 13.[1])

Dieses, an sich zu entgegengesetztem Thun verwendbaren Werkzeuges hat die ἁμαρτία sich bemächtigt. Wo die Sünde es zum κατεργάζεσθαι bringen, (R. 7, 14—24) wo sie ἀδικία und ἀνομία durchsetzen will (Röm. 6, 13. 19), da bedarf sie des σῶμα und seiner μέλη. Und überall, wo der Geist den Leib nicht zu seinem Tempel gestaltet hat (I. Cor. 6, 19), da zwingt sie ihn zu ihrem Dienst. In seinen Gliedern werden die παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν wirksam (7, 5), seine natürlichen Triebe werden unter der Sündenherrschaft zu widergöttlichen ἐπιθυμίαι, die als seine ἐπιθυμίαι uns wiederum knechten. (Röm. 6, 12). So sieht dann Paulus, bevor er durch das Gesetz des Geistes frei geworden ist, eben in seinen Gliedern ein Gesetz, das ihn wider seinen Willen bindet (Röm. 7, 23). Er will das Gute thun, will seine Glieder in den Dienst des göttlichen Gesetzes stellen, aber die Glieder versagen ihm den Dienst. Gute Vorsätze zu fassen ist ihm möglich, aber wenn es um die Verwirklichung sich handelt, muß er erfahren, daß die Organe, die ihm zu solcher Verwirklichung dienen müßten, durch ein fremdes Gesetz gebunden sind, daß er nicht Herr seiner selbst, nicht Herr seines σῶμα, sondern vielmehr Gefangener einer Macht ist, die in seinen Gliedern ungestört ihr Wesen

[1]) Vergl. die Gegenüberstellung von ἔργα τοῦ σκότους und ὅπλα τοῦ φωτός Röm. 13, 12.

Digitized by Google

hat, die den Leib, mit dem er die ἐντολή ἡ εἰς ζωήν (V 10) ausführen möchte, zu einem verhaßten (V 15) Thun nötigt und seinen Sklavendienst ihm mit dem Tode lohnt. (Röm. 6, 23; 8, 10; 7, 23—25). Daher das sehnsüchtige Verlangen, aus diesem Todesleibe erlöst zu werden[1]), daher für den Christen die unerläßliche Verpflichtung, die πράξεις τοῦ σώματος zu ertöten (R. 8, 13). Und wenn Col. 3, 5 in gleichem Sinne die Ertötung der irdischen Glieder gefordert wird, so tritt hier die enge Verflochtenheit der Glieder mit dem Sündendienste darin besonders deutlich entgegen, daß die in den Gliedern zu Tage kommenden Erscheinungen der Sünde appositionell mit den Gliedern selbst verbunden werden: ertötet die irdischen Glieder, nämlich die (in ihnen hausenden) Laster der πορνεία und ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία κακή κ. τ. λ. Daß die Unzuchtssünden, die auch hier an erster Stelle stehen, in besonderem Sinne eine Schändung der σώματα sind (Röm. 1, 24), ist dabei des Apostels deutliche Überzeugung, die vor allem I. Cor. 6, 12—20 (besonders V. 18) zum Ausdruck kommt. Nicht besagt V. 18, daß die übrigen Sünden mit dem Leibe in keinem Verband ständen, auch ihr Vollzug ist durch den Leib bedingt. Aber im Unterschied von aller anderen Sünde schließt die πορνεία eine Versündigung gegen den eigenen Leib ein, die auch nach ihrem Vollzuge (ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ) noch demselben in ihrer entehrenden Wirkung anhaftet.[2])

Wenn aber alles sündhafte Handeln διὰ τοῦ σώματος geschieht (II. Cor. 5, 10), nimmt dann nicht die ἁμαρτία zum σῶμα ganz dieselbe Stellung ein als zur σάρξ? Jedenfalls ist der weitgehende Parallelismus zu beachten, der sich in den Aussagen über die Bedeutung der σάρξ und des σῶμα für das

[1]) Der Zusammenhang nötigt Röm. 7, 25 τούτου mit σώματος, nicht mit θανάτου zu verbinden.

[2]) Vergl. die Aussagen des Jakobusbriefes über die Bedeutung des Leibes und seiner Glieder im Sündenleben. Die Begierde kommt zur Bethätigung, wenn sie sich der Glieder des Leibes als ihr Werkzeuge bemächtigt. (cf. 1, 14. 15 mit 3, 2—12 bes. V. 5—6.) In den Gliedern des Leibes kämpfen die auf das Irdische gerichteten ἡδοναί 4, 1. Den ganzen Leib mit seinen Gliedern gilt es, in Zaum zu halten 3, 2; 1, 26 cf. I. Cor. 9, 27 und vor Befleckung zu bewahren 3, 6 cf. 1, 27. Siehe auch Matth. 5, 28—30; 18, 8. 9. Wo die Begierde im Herzen wohnt (5, 28), werden Auge, Hand und Fuß zu σκάνδαλα, die abgethan werden müssen cf. Col. 3, 5 νεκρώσατε τὰ μέλη.

Digitized by Google

Sündenleben findet: Die Sünde wohnt in dem Fleisch, ihr Gesetz findet sich in den Gliedern (Röm. 7, 18. 20. 23). Mit der σάρξ dient der Mensch dem Gesetz der Sünde, und wiederum wird der Dienst der Sünde durch σῶμα und μέλη vermittelt (Röm. 7, 25; 6, 6. 19). Werke des Fleisches und Handlungen des Leibes stehen neben einander (Gal. 5, 19; Röm. 8, 13). Die Begierden werden dem Fleisch (Gal. 5, 16. 24) und dem Leibe (Röm. 6, 12) beigelegt, auch die Affecte sind mit der σάρξ und den μέλη gleicherweise verbunden (Gal. 5, 24; Röm. 7, 5). Der Befleckung des Fleisches steht die Entweihung des Leibes parallel (II. Cor. 7, 1; Röm. 1, 24), und wie im Christenstande das Fleisch gekreuzigt wird, so wird der Leib der Sünde abgethan (Gal. 5, 24; Röm. 6, 6).

Durch diese Parallelen findet allerdings unser oben gewonnenes Resultat, daß bei der sittlichen Wertung der σάρξ von der Leiblichkeit des Menschen nicht abgesehen werden darf, eine Bestätigung. Auf der anderen Seite würden wir aber zu viel aus denselben folgern, wenn wir den Schluß ziehen wollten, daß die ἁμαρτία zum σῶμα und zur σάρξ in völlig gleichem Verhältnis stände. Das σῶμα ist überall das Organ, dessen sich die Sünde zu ihrer Bethätigung bedient, aber nie ist σῶμα das Richtung gebende. Ein περιπατεῖν κατὰ σῶμα kennt Paulus nicht. Die σάρξ dagegen ist nicht sowohl das Organ des sündhaften Thuns als vielmehr der Sitz der Sünde (R. 7, 18. 20), das Subjekt sündhaften Begehrens (Gal. 5, 17), der sündhaft bestimmende Faktor im Menschen (κατὰ σάρκα). Hiernach besteht ein engerer Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Fleisch, als zwischen der Sünde und dem Leibe. Und bei sorgfältiger Beobachtung kann es uns auch nicht verborgen bleiben, daß die Aussagen: „Die Sünde wohnt in der σάρξ," und: „ich sehe ein widerstreitendes Gesetz in meinen Gliedern" sich nicht völlig decken. Eben auf Grund davon, daß die Sünde im Fleische ihren Sitz hat, legt sie dem σῶμα ihren νόμος auf, der in dem Verhalten der Glieder in die Erscheinung tritt. Ähnlich ist auch das Verhältnis der ἐπιθυμίαι und παθήματα zu σάρξ und σῶμα zu unterscheiden. Nach Röm. 7, 5 kennzeichnet sich der Zustand des εἶναι ἐν σαρκί durch die Wirksamkeit der παθήματα in den Gliedern. Und denselben Leib, den Paulus Röm. 6, 6 einen Leib der Sünde genannt hat, nennt er in

Digitized by Google

ganz verwandtem Zusammenhang (Col. 2, 11) σῶμα τῆς σαρκός. Auch hier tritt hervor, daß im Begriff der σάρξ die ethische und die physische Beziehung eng verbunden sind: Um sittliche Umwandlung handelt es sich im Zusammenhang. Ebenso aber nötigt die durch den Zusammenhang gegebene Beziehung auf die περιτομή und die ἀκροβυστία τῆς σαρκός den Genitiv τῆς σαρκός in der Verbindung mit σῶμα (wie Col. 1, 22) als genit. materiae zu fassen. Τὸ σῶμα τῆς σαρκός ist darnach derjenige Leib, der aus irdischem Fleisch besteht und vermöge seiner Fleischlichkeit in den Dienst der Sünde gezogen ist. Auf letzterem Momente aber liegt der Nachdruck. Denn darum handelt es sich bei der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος, daß der Leib, als von der Sünde beherrschter, ausgezogen, daß die Herrschaft der Sünde über den Leib aufgehoben wird.

Als Resultat ergiebt sich hiernach für das Verhältnis der Sünde zum Leibe und zum Fleische, daß der Leib als gegliederter Organismus und als Organ des menschlichen Handelns überhaupt, auch Organ des sündlichen Handelns ist, daß aber seine thatsächliche Gebundenheit durch die Sünde darin ihren Grund hat, daß er Fleischesleib ist. Wenn aber diese Gebundenheit nicht auf seiner organischen Gliederung, sondern auf seiner sarkischen Art beruht, so tritt um so schärfer uns die Frage entgegen, inwiefern denn das Fleisch bei Paulus als Träger sündhafter Art angesehen werden kann. Es wird aber nunmehr, nach Abgrenzung der Bedeutung des σῶμα für das Sündenleben, auch eine bestimmtere Antwort möglich sein. Nicht das σῶμα, wohl aber die σάρξ besteht und vergeht mit dem Irdisch-Weltlichen (I. Cor. 15, 50). Nur als sarkischer Leib ist der Leib mit der sichtbaren Welt verflochten (cf. Röm. 2, 28 ἐν τῷ φανερῷ). Das σῶμα πνευματικόν ist an τὰ ἐπίγεια nicht gebunden, weil aber die σάρξ ἐκ γῆς stammt, so ist der Fleischesleib ein σῶμα ἐπίγειον (I. Cor. 15, 40; II. Cor. 5, 1) und sind die Glieder des Fleischesleibes μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Col. 3, 5).[1]) Durch das dem Erdenstaub entnommene Fleisch

[1]) Beachtenswerth ist der Parallelismus, zwischen der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός und dem νεκροῦν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Col. 2, 11 und 3, 5.

Digitized by Google

ist unsere Verbindung mit der irdischen Welt, ist auch unsere Verbindung mit der irdischen Menschheit hergestellt (*γεννηθῆναι κατὰ σάρκα*).

Gleichzeitig aber kommt die innige Verbindung der *ψυχή* mit der *σάρξ* in Betracht (I. Cor. 15, 44 ff.; 2, 14; 3, 1—3). Die *ψυχή*, die nach altstamentlicher Anschauung im Blute ist, (vergl. I. Cor. 15, 45 und 50, auch die Zitate R. 3, 15 *ἐκχέαι αἷμα* und Röm. 11, 3 *ζητεῖν τὴν ψυχήν*), ist vor allem Trägerin des fleischlichen Lebens. In Folge der Belebung durch die *ψυχή* ist das Fleisch des Leidens und der Empfindung fähig. (cf. *θλῖψις τῇ σαρκί*, I. Cor. 7, 28 u. II. Cor. 7, 5 *ἄνεσις τῆς σαρκός*.) Vornemlich aber erscheint das Fleisch überall, wo es sittlich gewertet wird, als belebt, und wenn seine unmittelbarsten Lebensregungen in sittlicher Hinsicht als *ἐπιθυμίαι* und *παθήματα* erscheinen, so erinnert dies an die enge Verbindung von אַוָּה mit נֶפֶשׁ im alten Testament[1]). Wie aber אַוָּה insbesondere das auf irdische Dinge gerichtete Begehren bezeichnet (Deut. 12, 20; 14, 26; II. Sam. 3, 21; I. Reg. 11, 37), so ist auch das paulinische *ἐπιθυμεῖν* auf das Irdische gerichtet. Es entspricht das *ἐπιθυμεῖν* sachlich dem *φρονεῖν* und *ζητεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* Col. 3, 2 und dem *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* Phil. 3, 19. (Vergl. Col. 3, 5 *νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς . . . . . πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν . .*).

Als dem Erdenstaub entnommene stellt also die *σάρξ* unseren natürlichen Zusammenhang mit dem Irdischen her, als von der *ψυχή* belebte tritt sie in lebendige Wechselbeziehung zur irdischen Welt, ist sie zunächst auf die Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse durch Aneignung des Irdischen bedacht, hat sie thatsächlich aber den Zug zum Irdischen zum herrschenden im Menschen gemacht (Col. 3, 1—3 ist sie der Sitz der Begierden und Affekte geworden).[2]) So besteht zwischen *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* und dem *φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* ein enger Verband. Als irdisch-fleischliche dienen die leiblichen Glieder zur Aneignung der irdischen

---

[1]) Die LXX übersetzen אַוַּת נַפְשׁוֹ mit *ἐπιθυμία τῆς ψυχῆς* Jer. 2, 24 Deut. 12, 20. 21 cf. Deut. 18, 6.

[2]) Zu der paulinischen Anschauung von der *σάρξ* als dem Sitz der Begierden und Affekte vergleiche die populäre deutsche Redeweise: „Ein Hang, eine Neigung, ein Fehler liegt jemandem im Blute," z. B. „der Ehrgeiz liegt ihm im Blute," aber auch „steckt ihm im Fleische."

Digitized by Google

Welt. Wie aber das durch die σάρξ gesetzte natürliche Verhältnis zur Außenwelt zu einem unsittlichen wird, zeigt deutlich ein Vergleich von I. Cor. 6, 13 und Phil. 3, 19. Es ist eine mit der sarkischen Natur des Menschen gegebene Naturordnung, daß die irdischen Speisen für die κοιλία da sind und die κοιλία für die Speisen I. Cor. 6, 13.[1]) Es ist aber eine durchgreifende Verkehrung des rechtmäßigen Verhältnisses zu Gott und zur Welt, wenn die κοιλία zum θεός gemacht wird. Phil. 3, 19. Darin besteht also das τὰ ἐπίγεια φρονεῖν und das fleischlich-sündhafte ἐπιθυμεῖν, daß die mit der Fleischesnatur gegebene Verflochtenheit des Menschen in die irdische Welt aus ihrer natürlichen Berechtigung heraustritt und für das gesammte persönliche Leben des Menschen die entscheidende Stellung gewinnt (ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία). Der ἔξω ἄνθρωπος, der Mensch nach seiner Außenseite, nach seiner, durch die σάρξ bedingten und durch das σῶμα sich vollziehenden Weltverflochtenheit drängt den ἔσω ἄνθρωπος, den Menschen nach seiner Gott zugewandten Innenseite, zurück. Das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φρονεῖν tritt in ausschließenden Gegensatz zu dem τὰ ἄνω φρονεῖν, ζητεῖν Col. 3, 1—3.

Als ein ἑαυτοῖς ζῆν, als ein Leben der Selbstsucht aber kann Paulus (II. Cor. 5, 15) dies Sündenleben bezeichnen, weil das Begehren der σάρξ ja eben darauf gerichtet ist, das Irdische sich anzueignen oder im Irdischen sich Geltung zu verschaffen. (cf. I. Cor. 13, 5 οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς; Phil. 2, 4. 21 τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν, ζητεῖν.) Der Mensch, wie er Gott gegenüber Fleischeswesen ist, läßt durch das auf das Irdische gerichtete Begehren seines fleischlichen Ich (seiner ψυχή) sich bestimmen und lebt insofern sich selbst, während er Gotte und den Brüdern leben sollte. Es wird bei Erwägung der verschiedenen Aussagen des Apostels über die Sünde nicht zulässig sein, das Wesen der Sünde bei Paulus einseitig als Selbstsucht oder als Weltsucht zu bestimmen. Verkehrung unseres Verhältnisses zu Gott ist nach Röm. 1 das innerste Wesen der Sünde (cf. Röm. 8, 7), mit der Abkehr von Gott ist aber die sich selbst preisgebende

[1]) Die κοιλία steht zur σάρξ in einem näheren Verhältnis als zum σῶμα, sofern Gott den Leib auferwecken (I. Cor. 6, 14), den Bauch aber abthun wird (I. Cor. 6, 13), wie auch Fleisch und Blut im Tode abgethan werden (I. Cor. 15, 50).

Digitized by Google

Hingabe an die Welt und das selbstsüchtige Aneignen der Welt unmittelbar verbunden. (Zu deutlichem Ausdruck kommt die Gleichheit der fleischlich vermittelten Weltsucht und der das Ich in den Mittelpunkt stellenden Selbstsucht in der Gleichsetzung des σαρκικός und des ψυχικός I. Cor. 2, 14; 3, 3.)

Von hier aus erklärt sich durchaus, daß Paulus alle, auch die sogenannten Geistessünden als Werke des Fleisches, als Thun des in seiner Leiblichkeit der Außenwelt zugekehrten Menschen, ansehen kann, und es bedarf nicht dessen, die Beziehungen zwischen diesen Sünden und der σάρξ im Einzelnen aufzuweisen. Erinnert sei nur daran, daß die Gal. 5, 20 Fleischeswerk genannte εἰδωλολατρία nach Röm. 1, 23. 25 darauf zurückgeht, daß man dem Geschaffenen an Stelle des Schöpfers Dienst geleistet, daß man die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in die Gestalt eines Bildes vergänglicher, weil irdischer, Wesen verwandelt hat. Ebenso ist Streitsucht und Ueberhebung allezeit der Ausdruck einer mit der Abkehr von Gott verbundenen Verkehrung unseres Verhältnisses zur Außenwelt. Ja, auch die höchste Erscheinungsform der Sünde, die Hochmuthssünde gotteslästerlicher Anmaßung II. Th. 2, 4 bildet hierin keine Ausnahme[1]). Jene Stelle bildet in der pauliniſchen Lehre von der Sünde eine wertvolle Ergänzung von Phil. 3, 19. Dort ist der Bauch der Gott, dem das Ich fröhnt, hier macht der Mensch sich selbst zu Gott (ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός), das will doch sagen: er macht Anspruch darauf, daß alle Welt vor ihm sich beuge und ihm diene. Der höchste Grad der Gottentfremdung ist mit dem höchsten Grad der Weltsucht so eng verbunden als mit der höchsten Steigerung der Selbstsucht. Für die Weltsucht, den Diesseitigkeitssinn, bleibt aber die leibliche Verflochtenheit in die Welt die Voraussetzung, so wenig auch II. Th. 2, 4 Anlaß war, diese Voraussetzung zu betonen[2]).

---

[1]) Siehe dagegen Weiß a. a. O. p. 244. Die Erwägung, daß das Böse auch in einer höheren, als der irdischen Ordnung der Dinge Bestand habe (Tholuck a. a. O. p. 491), kann auf die Erörterung unserer Frage keinen Einfluß üben, da es sich für Paulus, wo er σάρξ in ethischem Sinne gebraucht, allezeit um die Sünde in ihrer irdischen Erscheinung handelt.

[2]) Ähnlich H. Schmidt in Herzog u. Plitt 15, p. 17 Sünde. Ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle auf die treffenden Worte von C. H.

Digitized by Google

Eine wichtige Bestätigung empfängt empfängt endlich unser Ergebnis in Betreff der sittlichen Wertung der σάρξ, wenn wir auf den Zusammenhang achten, der nach paulinischer Anschauung zwischen der σάρξ und dem κόσμος besteht.[1])

Ganz ähnlich wie das Wort Fleisch entwickelt sich auch das Wort κόσμος aus einem physischen zu einem ethischen Begriffe, ohne daß die physische Bedeutung völlig aufgegeben würde. Während in den Septuaginta das Wort κόσμος noch nicht zur Bezeichnung des Weltganzen (des Himmels und der Erde) dient, sondern allein den Schmuck, oder als κόσμος τοῦ οὐρανοῦ das Himmelsheer bezeichnet, ist im neuen Testament nach dem Vorgang der alexandrinischen Apokryphen[2]) die Bedeutung des κόσμος als des Weltganzen bereits ganz geläufig geworden. In diesem Sinne gebraucht auch Paulus das Wort. (cf. R. 1, 20 κτίσις κόσμου, auch I. Cor. 8, 4; 4, 9; Eph. 1, 4). Dann aber verwendet er, gleich den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, dasselbe vor allem zur Bezeichnung der irdischen Welt, die Wohnstätte des Menschen ist. (I. Cor. 14, 10, R. 4, 13; 5, 12). Er faßt in dem Worte κόσμος die Gesammtheit des Irdischen zusammen, um sie in ihrer Wertlosigkeit dem in Christo dargebotenen Heile gegenüberzustellen (Gal. 6, 14;

Rieger, Kurze Betrachtungen über das N. T. II. Teil, 1829, p. 293 zu I Cor. 9, 27 zu verweisen: „Paulus nennt hier den Leib, sofern er das Band ist, das ihn an das Sichtbare anbindet, und vermittels dessen alle Versuchungen in ihn bringen, und sofern auch das, was aus dem eigenen Herzen aufsteigt, in dem Leib und durch die Glieder desselben seine Ersättigung suchet, und durch die im Leib hinterlassenen Fußstapfen zu einer gewaltigen Gewohnheit werden kann. — — Wer diesen nahen Feind in der Unterwürfigkeit hält, der schafft sich aber damit auch diejenigen vom Hals, die erst vermittels desselben und des guten Einverständnisses mit ihm eine Macht über uns gewinnen. Denn dieser Welt Güter, Vermögen es anderen nach zu thun, Eitelkeit, bei ihnen gern gesehen zu sein u. s. w, hat erst eine Macht über mich vermittels des Leibes und der Begierde, ihm etwas zuzuschieben."

[1]) Dieser Zusammenhang, auf den bereits Neander, Geschichte der Pflanzung — — 1847, p. 664 hingewiesen hat, ist bei der Untersuchung über das Wesen der σάρξ meist zu sehr außer Acht gelassen. Auch Lüdemann, der a. a. O. p. 75 auf die parallelen Attribute hinweist, verwertet diesen Parallelismus nicht für die Bestimmung der σάρξ.

[2]) Zuerst Sap 7, 18; 11, 18; 14, 14; 2, 24 u. a. II. Macc. 7, 9. 23; 12, 15; 13, 14; 8, 18.

Digitized by Google

I. Cor. 3, 22; I. Cor. 7, 33, 34). Und wenn er dann die dem *αἰὼν οὗτος* angehörige Welt als *κόσμος οὗτος* in ihrer Vergänglichkeit darstellt, (I. Cor. 7, 31 *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* (vgl. I. Cor. 2, 6, auch I. Joh. 2, 17), so erinnert diese Aussage uns alsbald an I. Cor. 15, 50, und tritt es uns von Neuem entgegen: Die *σάρξ* ist des Menschen Leiblichkeit im *αἰὼν οὗτος*, sie vergeht mit der irdischen Welt, weil sie ihres Wesens ist.[1]) Und wie die *σαρκικά* Röm. 15, 27; I. Cor. 9, 11, dem Leibesleben des Menschen dienen, so bietet sich der *κόσμος*, die vergängliche Welt, ihm zum Gebrauche dar, I. Cor 7, 31. Die Bestimmung dieses natürlichen Verhältnisses wird aber verkehrt, wenn das vergängliche Mittel zum Selbstzweck wird. Dagegen verwirklicht sich seine Bestimmung bei denen, die alles als Christi Angehörige und Diener besitzen, (I. Cor. 3, 21—23) und in solchem Walten über dem Irdischen von sich sagen können: *χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι*, I. Cor. 7, 31.

Wie aber das Wort *σάρξ* aus einer Bezeichnung der irdischen Basis des menschlichen Lebens zu einer Bezeichnung des Menschen selbst wird, sofern er in die irdische Erscheinung tritt, so wird das Wort *κόσμος* im neuen Testament, insbesondere auch bei Paulus aus einer Bezeichnung des Lebensgebietes der irdischen Menschheit zu einer Bezeichnung der irdischen Menschheit selbst. Mag es sich auch dort um eine Erweiterung, hier um eine Verengerung des Begriffes handeln, in beiden Fällen wirkt das gleiche Motiv, die Menschheit Gott gegenüber in ihrem irdischen (kosmisch-fleischlichen) Bestande zu kennzeichnen. So stehen Röm. 3, 19 u. 20 die beiden Aussagen *ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* und: *οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* in engster Verbindung neben einander. Und wie im 20. V. alles Fleisch als sündig erscheint, so dient auch der *κόσμος* zur Bezeichnung der sündigen Menschheit.[2]) Der *κόσμος* ist es, der von Gott gerichtet wird (Röm. 3, 6; I. Cor. 6, 2; 11, 32), er ist als

[1]) Dagegen wird dem *σῶμα*, wie der *κτίσις*, die ja nicht im *κόσμος οὗτος* aufgeht, eine Befreiung von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* in Aussicht gestellt, Röm. 8, 21.

[2]) Im Hinblick hierauf kann Lüdemann sagen, daß *κόσμος* der Kollektivbegriff für *σάρξ* sei.

Digitized by Google

sündiger aber auch Objekt der Versöhnung. (II. Cor. 5, 19, cf. R. 11, 15). In der Welt wird das Wort von der Versöhnung verkündigt, II. Cor. 1, 12; Col. 1, 5. 6), in der Welt wird Christus aber auch im Glauben angenommen (I. Tim. 3, 16).

Bereits an einigen der genannten Stellen aber verengert der Begriff κόσμος sich noch weiter: Dem Heidenapostel, der aus dem Volke der Auswahl kam, ist insbesondere die Heidenwelt der κόσμος (Röm. 11, 12 cf. v. 15, vergl. Gal. 2, 15 οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί), und auch hier tritt uns das Wechselverhältnis von σάρξ und κόσμος wiederum entgegen, wenn Eph. 2, 11. 12 auf den Unterschied am Fleisch zwischen denen, die in der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, und denen, die in der Welt sind, hingewiesen wird, und wenn die Heiden das eine Mal τὰ ἔθνη ἐν σαρκί und das andere Mal ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ genannt werden (cf. auch Col. 2,13)[1]).

Vornemlich aber zeigt sich der Zusammenhang zwischen κόσμος und σάρξ da, wo κόσμος nicht sowohl die sündige Menschheit selbst, als vielmehr, im Anschluß an die Grundbedeutung des geordneten Ganzen, den Bereich bezeichnet, in dem die schwache, sündige Menschheit ihr Wesen hat, (das Reich der Sünde und der Vergänglichkeit). Eine σοφία τοῦ κόσμου ist es, die den σοφοὶ κατὰ σάρκα eignet (I. Cor. 1, 20 26). Weltliche Vorzüge sind es, deren das Fleisch sich rühmt, die aber vor Gott zu nichte werden (I. Cor. 1, 26—29, cf. II. Cor. 11, 16, Gal. 6, 13. 14, Phil. 3, 3—4). Und der Geist der Welt steht I. Cor. 2, 12 dem Geiste Gottes ebenso gegenüber, wie der ἄνθρωπος ψυχικός und σαρκικός dem Geistesmenschen v. 14 ff.[2]) Und wenn der Rückfall der Galater in gesetzliches Wesen 3, 3 als ein σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι bezeichnet wird, so 4, 3. 9 als eine Umkehr zu den ärmlichen und schwachen Elementen der sichtbaren Welt. Während aber hier das Weltliche vornemlich in

---

[1]) Beachtenswerth ist, daß I. Tim. 3, 16 in den drei Paaren, in denen jedesmal die irdische und die himmlische Sphäre der Offenbarung in Christo einander gegenübergestellt wird, σάρξ, ἔθνη und κόσμος zur Bezeichnung der irdischen Sphäre einander parallel stehen: erschienen im Fleisch . . . ., verkündigt den Heiden gläubig aufgenommen in der Welt.

[2]) Vergl. mit I. Cor. 2, 14, I. Joh. 3, 1 ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς.

Digitized by Google

seiner Schwäche erscheint, so tritt es anderwärts uns ausdrücklich als sündhaft entgegen. Wie der *αἰὼν οὗτος* im Gegensatz zum *αἰὼν μέλλων* die gegenwärtige Weltzeit ist, in der die Sünde herrscht (Gal. 1, 4, II. Cor. 4, 4), der drum die Christen, die aus ihr erlöst sind (Gal. 1, 4), sich nicht gleichstellen dürfen (Röm. 12, 2), der sie nicht ihre Liebe schenken dürfen (II. Tim. 4, 10), so ist der *κόσμος* die durch die Sünde bestimmte Ordnung der Dinge, aus der der Christ sich zu lösen hat (Eph. 2, 2, Col. 2, 20). Wie der Christ im Fleisch wandelt, ohne sich vom Fleisch bestimmen zu lassen (II. Cor. 10, 2, 3), so hat das *ζῆν ἐν κόσμῳ* für ihn ein Ende (Col. 2, 20), wiewohl nicht ein *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου* von ihm verlangt wird (I. Cor. 5, 10 cf. Tit. 2, 12. Vergl. auch Joh. 17, 11. 14 *ἐν τῷ κόσμῳ — οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου*).

Dem entspricht es, daß Eph. 2, 2. 3 der Wandel in der Sünde zuerst als ein *περιπατεῖν κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*, unmittelbar darauf aber als ein *ἀναστρέφεσθαι ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός* bezeichnet wird. Und vermöge seiner sündhaften Art zeitigt das Fleisch und der Welt Wesen in gleicher Weise den Tod (II. Cor. 7, 10, Gal. 6, 8, Röm. 8, 6). Drum wird das Fleisch und die Welt aber auch in gleicher Weise von den Christen in den Kreuzestod gegeben (Gal. 5, 24; 6, 14 cf. R. 6, 6), und die Entkleidung von dem Fleischesleibe fällt (Col. 2, 11. 20) mit der Loslösung von dem Sein und Wesen des *κόσμος* und seinen tragenden Kräften zusammen. Und wenn die sündhaften Begierden auch nur im Titusbrief 2, 12 als weltlich geartete (*κοσμικαί*) bezeichnet werden, so stimmt doch ohne Zweifel dieser Ausdruck mit der in den übrigen Briefen ausgesprochenen Anschauung von *κόσμος* völlig überein (cf. Gal. 6, 14 und bes. Col. 2, 20. Eph. 2, 2).

Diese innere Verwandtschaft, in der Welt und Fleisch nach den parallelen Aussagen des Apostels zu einander stehen, findet aber darin ihre Erklärung, daß unsere *σάρξ* es, ist vermöge deren wir der irdischen Schöpfung angehören, daß sie es aber auch ist, durch deren Vermittlung wir in persönlichem Verband mit der sündigen Menschheit und mit dem Reich der Sünde stehen. Durch die *σάρξ* treten wir in den natürlichen Genuß der irdischen Schöpfung ein, durch die *σάρξ* vermittelt sich aber auch das auf die Welt gerichtete Trachten, das sich mit dem

Digitized by Google

nach oben gekehrten Sinn und dem πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς nicht verträgt.[1])

Wenn aber nach Paulus Ueberzeugung in der Menschheit thatsächlich die Sünde herrscht, und wenn die σάρξ, die der Außenwelt zugekehrte Seite der menschlichen Persönlichkeit, es ist, in der die Sünde thatsächlich ihre Stätte hat, dürfen wir dann aus diesem thatsächlichen Verhältnis den Schluß ziehen, daß die Sünde nach Paulus mit dem Wesen der σάρξ an sich unabtrennbar verbunden ist? Wir haben bereits gesehen, daß Paulus im Gegensatz zu ihrem sündhaften Misbrauch einen sittlich berechtigten, mit ihrer Natur gegebenen, Gebrauch des κόσμος, des σῶμα und der κοιλία kennt. Hat er der σάρξ gegenüber ein solches positives Verhältnis von vorn herein ausgeschlossen, ist ihm die σάρξ im Unterschied von κόσμος, σῶμα, κοιλία an sich sündig?

Nach Baur's Vorgang haben Holsten (a. a. O. p 395—399, 403—420), Lüdemann (p. 53—71), Pfleiderer (p. 47—68) dies behauptet. Nirgend werde ausgesagt, daß die σάρξ sündig geworden sei. Vielmehr gehe aus Röm. 7 hervor, daß ohne Wissen und Willen des Menschen die σάρξ schon sündig sei. Und Gal. 5, 17, Röm. 8, 6. 7 werde der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, daß er als ein notwendiger Gegensatz zweier Substanzen aufzufassen sei. Wiederholt erscheine die σάρξ bei Paulus als selbständig wirksames Prinzip. Ja, nach I. Cor. 15, 45—47 sei der Apostel soweit von der Annahme eines status integritatis, von der Hervorhebung der besseren Natur des ersten Menschen entfernt, daß er vielmehr die Natur desselben von Anfang an in einen Gegensatz zum πνεῦμα stelle.

Sind diese Argumente beweiskräftig?

---

[1]) Vornemlich erinnern die beiden Aussagen der Pastoralbriefe von den weltlichen Begierden Tit. 2, 12 und von der Liebe zum αἰὼν οὗτος II. Tim. 4, 10 an die Anschauungen des Jakobus und Johannes von der Sünde. Nach Jakobus ist die Freundschaft der Welt Feindschaft wider Gott 4, 4, nach Johannes schließt die Liebe zur Welt und allem, was in ihr lebt, die Liebe zum Vater aus I. Joh. 2, 16. 17. Hier wird die ἐπιθυμία τῆς σαρκός als Fleischeslust im engeren Sinne neben der Augenlust genannt und gemeinsam mit dieser und mit dem Pochen auf irdisches Gut, allem, was in der Welt ist, untergeordnet. Vergleiche auch Röm. 8, 7 mit diesen Aussagen.

Digitized by Google

Röm. 7, 7—23 redet Paulus deutlich von den Erfahrungen seines ἐγώ, schlechterdings nicht von dem erstmaligen Auftreten der Sünde in der Menschheit. Und auch wenn man das ἐγώ zu dem Ich des vorchristlichen Israel mit Holsten erweitert, gewinnt man kein Recht, die hier gegebenen Aussagen auf die Menschheit als solche, somit auch auf den ersten Menschen zu übertragen. Auch wird das Auftreten der Sünde Röm. 7, 7 ff und Röm. 5, 12 f. nicht etwa analog dargestellt (so nach Holsten p. 418). Nach Röm. 5, 12 ist die Sünde als herrschende Macht einer παράβασις zufolge in die Menschheit eingedrungen. Nach Röm. 7, 7 f. findet sich die Sünde als eine Macht bereits im Menschen vor, ehe es zum κατεργάζεσθαι des Bösen kommt. An allen Stellen aber, wo die σάρξ als widergöttlich erscheint, ist von der empirischen Menschheit die Rede.

Und wenn Gal. 5, 17 u. R. 8, 6. 7 das πνεῦμα und die σάρξ ganz allgemein als feindliche Mächte einander gegenübergestellt werden, so liegt es doch hier offenbar nicht in des Apostels Absicht, metaphysische Aussagen über das Verhältnis zweier einander entgegenstehender Substanzen zu geben, sondern vielmehr sittliche Erfahrungsthatsachen hervorzuheben. Im Galaterbrief handelt es sich um Mahnung und Ermutigung der Leser, und offenbar denkt der Apostel c. 5, 17 insbesondere an den Kampf, der in der Leser eigenem Innern geführt wird. cf. v. 17 b ἵνα μὴ — — ποιῆτε. Und wenn Röm. 8 die Verbindungen κατὰ σάρκα εἶναι, φρονεῖν, περιπατεῖν darauf hinzudeuten scheinen, daß die σάρξ von Paulus als ein in sich völlig selbständiges Prinzip aufgefaßt wird, so ergiebt sich dagegen schon aus Röm. 7, 25, daß die σάρξ nicht als selbständige Macht, sondern als Sklavin einer sie beherrschenden Macht in Betracht gezogen wird. Vor allem aber liefert Röm. 7, 18 den Beweis, daß die σάρξ nicht als selbständiges, sündhaftes Prinzip, sondern vielmehr als thatsächliche Wohnstätte des widergöttlichen Prinzips, der ἁμαρτία, anzusehen ist.[1]) Es ist eine überaus schmerzliche Erfahrungsthatsache für Paulus, daß in seiner σάρξ nichts Gutes wohnt; und mit der Erkenntnis dieser Thatsache ist das lebendige Bewußtsein verbunden: es sollte anders sein. Drum sieht er das Gesetz, das er in seinen Gliedern

[1]) cf. Cremer, bibl. Wörterbuch, 4. Aufl., p. 734.

Digitized by Google

findet, als ein fremdes Gesetz an, das ihm selber zuwider ist. Daß aber die σάρξ dem πνεῦμα gegenüber als sündhaft bestimmende Macht erscheinen kann, liegt darin begründet, daß ihr als psychisch belebter ein ἐπιθυμεῖν und φρονεῖν eignet, und daß sie in der empirischen Menschheit die lebendige Trägerin des sündhaften Begehrens und Trachtens geworden ist.

I. Cor. 15, 45—47 aber kann als Beweis dafür, daß die σάρξ bei Paulus von Anfang an als sündig gedacht werde, deshalb nicht angeführt werden, weil es sich in dem ganzen dortigen Zusammenhang nicht um einen sittlichen Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Adam handelt, sondern, gemäß der Fragen ποίῳ σώματι; um die Gegenüberstellung des σῶμα ψυχικόν und des σῶμα πνευματικόν (V. 44). Gewiß bestand zwischen dem aus irdischem Staube gebildeten Leibe des ersten Menschen und zwischen dem himmlischen Leibe des zweiten Adam ein tiefgreifender Unterschied. Gewiß war für den ersteren das Bestimmende noch nicht das πνεῦμα ζωοποιοῦν, sondern die ψυχὴ ζῶσα. Daß aber die ψυχὴ ζῶσα als solche voll sündhaften Begehrens sei, ist weder aus I. Cor. 15, noch aus I. Cor. 2, 14 zu folgern, wird vielmehr durch I. Thess. 5, 23 ausgeschlossen, da dieser Stelle zufolge die ψυχή gleich dem πνεῦμα und σῶμα Objekt des ἁγιάζειν ist, also eine innere Loslösung der Sünde von der ψυχή stattfindet.[1])

Wenn wir aber jene, für eine unauflösliche, wesenhafte Verbindung von σάρξ und ἁμαρτία angeführten Beweise als zureichend nicht ansehen können, so ergiebt sich für uns die Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht vielmehr jene Verbindung bei Paulus als eine gewordene und lösbare angesehen werde. Wir halten uns zunächst an diejenigen Aussagen, in denen das Wort σάρξ selbst vom Apostel gebraucht wird, und ziehen erst nach Erörterung dieser Stellen solche in Betracht, in denen Paulus Aussagen über die Sünde überhaupt giebt, aus denen sich Rückschlüsse auf ihr Verhältnis zur σάρξ ziehen lassen.

II. Cor. 7, 1 mahnt Paulus zu einer Reinigung ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος. Das Fleisch wird,

[1]) Ob dem πρῶτος ἄνθρωπος nach unserer Stelle jegliches πνεῦμα gefehlt habe, wird an anderer Stelle erörtert werden.

Digitized by Google

wie der Geist, von der Sünde befleckt, ist also nicht an sich sündlich, und soll, wie der Geist, von der Befleckung gereinigt werden, ist also von der Sünde lösbar. Lüdemann findet an dieser Stelle eine ungenaue Ausdrucksweise, Holsten hält den Abschnitt 6, 14—7, 1 für unpaulinisch.[1]) Beide vermögen die Stelle mit ihrer Auffassung der σάρξ nicht zu vereinigen. Aber jene Stelle steht nicht allein da: Wenn nach II. Cor. 4, 11 das Leben des erhöhten Herrn sich in unserem sterblichen Fleische offenbart und dem zufolge sich in den Korinthern als wirksam erweist, so folgt hieraus, daß gleich dem σῶμα (v. 10) auch die σάρξ in Christi Dienst gestellt, also dem Dienst der Sünde (R. 7, 25) entnommen werden kann. Vgl. auch Phil. 1, 22. 24. Hierzu kommt, daß die σώματα der Christen, die Gott als lebendige Opfer dargebracht, und als σκεύη in den Dienst des Herrn gestellt werden, (Röm. 12, 2; I. Cor. 6, 13; II. Cor. 4, 7) doch eben Fleischesleiber, σκεύη ὀστράκινα sind. Nicht nur die Körperform, sondern alles, was von dieser Form umschlossen wird, erscheint im Christenstande als Gott geweiht.[2]) Dann aber kann die σάρξ nicht an sich Prinzip alles Bösen sein. Und wenn Holsten für jene Auffassung den Zusammenhang von σάρξ und ἐπιθυμία geltend macht (p. 396), so ist daran zu erinnern, daß die ἐπιθυμίαι auch dem σῶμα (Röm. 6, 12), ja, auch der καρδία (1, 24) beigelegt werden, während doch eine an sich notwendige Verbindung der ἁμαρτία mit der καρδία, die im Christen Wohnstätte des Geistes ist, schlechterdings nicht behauptet werden kann.[3])

Endlich aber liefert die σάρξ Christi den Beleg, daß die Verbindung von σάρξ und ἁμαρτία für Paulus nicht mit dem Wesen der σάρξ als solchen gegeben ist. Freilich scheint gerade

---

[1]) Selbst wenn II. Cor. 6, 14—7, 1 ursprünglich in anderem Zusammenhang gestanden hätten, würde am paulinischen Ursprung der Verse festzuhalten sein cf. A. H. Franke in den Studien und Kritiken 1884.

[2]) Auf den engen Zusammenhang der σάρξ mit der κοιλία, von welcher Paulus I. Cor. 6, 13 eine sittlich berechtigte Verwendung kennt, haben wir bereits oben verwiesen.

[3]) Als ein μεταλλάττειν τὴν φυσικὴν χρῆσιν erscheint das Unzuchtsleben der Heiden nach Röm. 1, 26. Tritt aber bei dieser Steigerung der Sünde das Naturwidrige der Sünde (παρὰ φύσιν) besonders hervor, so erscheint doch nach Röm. 1. der ganze Wandel der Heiden als die Verkehrung eines gottgesetzten Verhältnisses. (Vergl. auch μεταλάττειν v. 26 mit v. 25.)

Digitized by Google

die hier in Betracht kommende Stelle Röm. 8, 3 der Auffassung von Holsten u. a. zur starken Stütze dienen zu können. Wird doch gerade hier die σάρξ, in deren ὁμοίωμα Christus erschienen ist, als σάρξ ἁμαρτίας bezeichnet, und dient doch der Begriff ὁμοίωμα sicher nicht dazu, Christi Abstand von der übrigen Menschheit, sondern vielmehr seine solidarische Verbindung mit ihr auszudrücken. Daher folgern Holsten (p. 433—443), Lüdemann (p. 113—124), Pfleiderer (p. 153, 154) aus Röm. 8, 3, daß nach Paulus Auffassung auch Christi σάρξ objektiv und habituell sündhaft gewesen sei. Dennoch aber sei auch bei Paulus die Sündlosigkeit des Herrn festgehalten, sofern unter dem Einfluß des πνεῦμα ἁγιωσύνης das gottwidrige objektive Prinzip der Sünde in Christo nicht zum subjektiven Bewußtsein und zur subjektiven That geworden sei. — Wenn zum Beweis für jene Auffassung auf die Schlußworte des Verses: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί hingewiesen wird, so ist zu erwidern, daß die Worte ἐν τῇ σαρκί grammatisch nicht mit ἁμαρτία, sondern nur mit κατέκρινεν verbunden werden können, da andernfalls Paulus τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί geschrieben haben würde. Verbinden wir die Worte aber mit dem Verbum, so handelt es sich nicht um die Verurteilung der im Fleische (sc. in Christi Fleische) befindlichen Sünde, sondern um eine am Fleisch vollzogene Verurteilung der Sünde. Die Worte πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας aber sagen aus, daß Gott zum Zweck der Verurteilung der Sünde seinen Sohn in die sündige Menschheit gesandt und ihn mit derselben dadurch aufs Innigste verbunden hat, daß er ihn im Fleisch erscheinen ließ, und zwar in solchem Fleisch, das der σάρξ ἁμαρτίας gleichgestaltet war. Auf die Gleichartigkeit in Gestalt und Erscheinung wird durch ὁμοίωμα hingewiesen. Wie Phil. 2, 7 die Aussage ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος inmitten der beiden anderen μορφὴν δούλου λαβών und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος das Kommen des Herrn in menschlicher Gestalt und Erscheinungsform hervorhebt, so kann auch an unserer Stelle nur davon die Rede sein, daß die Gestalt, in der der Herr erschien, die Gestalt irdischen Fleisches war. Wenn nun aber die σάρξ als σάρξ ἁμαρτίας bezeichnet wird, folgt dann nicht aus diesem Zusatz, daß sich die Gleichheit auch auf die

Digitized by Google

ἁμαρία erstreckt? Mit Recht ist von R. Schmidt[1]) auf LXX Ps. 105 (106), 20 verwiesen worden, wo in dem Satze ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον natürlich die Gleichheit des goldenen Kalbes mit seinem Vorbilde sich nicht auch auf das ἔσθειν χόρτον ausdehnt. Nur dann würde aus der Erscheinung des Herrn in der Gestalt des Fleisches eine Anteilnahme des Herrn an der objektiven ἁμαρτία gefolgert werden können, wenn anderweit feststände, daß Fleischesgestalt nach Paulus ohne Sünde undenkbar wäre. Nun hat sich aber diese Voraussetzung für uns bisher nicht als begründet erwiesen. Drum sind wir zu jenem Schlusse nicht berechtigt. Ja, durch II. Cor. 5, 21 wird derselbe völlig ausgeschlossen. Freilich wird nach Holsten p. 437 gerade an dieser Stelle die objektive ἁμαρτία Christo als Attribut beigelegt. Der präexistente Christus sei nach Paulus der μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, in der Welt aber sei Christus im σῶμα σαρκός auch zugleich obj. ἁμαρτία geworden. Diese Auffassung scheitert aber völlig an der zweiten Hälfte des Verses. Wenn nach dem Zusammenhang (cf. v. 19) die Worte ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ nur auf unsere Gerechtannahme seitens Gottes, die trotz unserer eigenen Sünde geschieht, bezogen werden können, so kann dem entsprechend ἁμαρτίαν ἐποίησεν nur besagen, daß Christus, der selber ohne Sünde war, in seinem Tode um unseretwillen als Sünder hingestellt ward. (Auf Christi Tod weist der ganze Zusammenhang von v. 14 ab hin, cf. ins besondere v. 15, 18, 19.) Damit die Sünder als gerecht daständen, hat der Sündlose an sich erfahren, was der Sünde zukam. Hiernach schließt der Gedankengang es aus, die Worte τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν auf den präexistenten Herren zu beziehen. In seinem irdischen Leben ist vielmehr nach diesen Worten dem Herren alle Erfahrung eigner Sünde fremd geblieben. Nicht nur die παράβασις sondern auch die ἁμαρτία liegt nach v. 21 außerhalb seines persönlichen Lebens. Wäre die ἁμαρτία auch nur als objektives Prinzip in ihm vorhanden gewesen, so mußte sie als solches notwendig ihm zum Bewußtsein kommen, wenn anders das alles erforschende πνεῦμα (I. Cor. 2, 10) in ihm lebendig war. Kam sie ihm aber zum Bewußt-

[1]) Richard Schmidt, die paulin. Christologie 1870 p. 98.

Digitized by Google

sein, (was Lüdemann in Abrede stellt), dann war er nicht mehr ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν.

Von hier aus schließen wir zurück, daß Christi Gleichartigkeit mit der sündigen Menschheit sich nicht auf die sündhafte Beschaffenheit der σάρξ erstrecken konnte. Was bewog aber dann den Apostel, Röm. 8, 3 nicht nur ἐν ὁμοιώματι σαρκός, sondern ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας zu schreiben? Der Grund ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Daß das Fleisch dem todbringenden Gesetz der Sünde dient, war Röm. 7 Gegenstand der Klage. Um die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes handelt es sich Röm. 8, 1 ff. Dieser Befreiung dient die Sendung des Sohnes. Drum wird die Zweckbeziehung dieser Sendung auf die Sünde der Menschheit (περὶ ἁμαρτίας) hervorhoben, drum wird sie nicht einfach als eine Sendung in die Menschheit oder in das Fleisch, sondern als eine Sendung in die sündige Menschheit, die es zu erlösen galt, als eine Erscheinung in der Gestalt solchen Fleisches, wie es unter der Herrschaft der Sünde geartet war, bezeichnet. In demselben Maße, wie das Fleisch der sündigen Menschen, war das Fleisch des Herrn der Schwachheit, der Versuchung, der Sterblichkeit preisgegeben, damit die an seinem Fleisch vollzogene Verurteilung der Sünde denen zum Heile gereichte, in deren solidarische Gemeinschaft er als der Sündlose eingetreten war.[1])

Findet aber die Genitivbestimmung ἁμαρτίας in dem Zweck der ganzen Erörterung Röm. 8, 1 ff. ihre Erklärung, dient sie dazu, den Stand der Menschheit, in deren Verband der Herr eintrat, zu kennzeichnen, so sind wir nicht berechtigt, in diesem Genitiv gerade eine Bezeichnung desjenigen Momentes zu sehen, in welchem der Herr den Menschenkindern, seine σάρξ ihrer σάρξ, gleich geworden ist. Ist aber die Gleichheit vielmehr auf die Gestalt des Fleisches, auf das Fleisch, sofern es Erscheinungsseite des Menschen ist, zu beziehen, und verbietet die Gesamtanschauung des Apostels von der Person Christi es durchaus, an eine sündhafte Beschaffenheit seiner σάρξ zu denken (Röm. 1, 4; II. Cor. 5, 21), so darf vielmehr der Um-

[1]) Eine Erörterung des κατέκρινεν werden wir zu geben haben, wenn wir die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi für die Geistesmitteilung untersuchen.

Digitized by Google

stand, daß Paulus Christo eine menschliche σάρξ beilegt, als ein Beweis dafür angesehen werden, daß die Verbindung von σάρξ und ἁμαρτία für ihn keine an sich notwendige ist.[1])

Hat sich uns dies Resultat aber bereits aus solchen Aussagen ergeben, in denen Paulus ausdrücklich von der σάρξ redet, so tritt zur Bestätigung dieses Resultates mit entscheidendem Gewicht die Röm. 5, 12 ff. gegebene Erörterung des Apostels über den Eintritt der Sünde in den κόσμος ein. Im Gegensatz zu Holsten, der an dieser Stelle nichts anderes ausgesprochen findet, als daß in der παράβασις des ersten Menschen die in der Menschennatur liegende Unheiligkeit thatsächlich in die Welt des Sichtbaren als Wirklichkeit eintrat[2]), hat auch Pfleiderer anerkannt, daß es sich hier um „den historischen Anfang des Sündenprinzipes" handelt.[3]) Bereits aus der Art, in welcher Christi Gehorsam und Adams Ungehorsam Röm. 5, 12 ff. einander gegenüber gestellt werden, geht hervor, daß Adams That nicht als das Hervortreten eines schlummernden Prinzipes, sondern als das Eintreten eines neuen Prinzipes angesehen werden muß: Es handelt sich im Zusammenhang darum, die Bedeutung, die Christi Gehorsamsthat für die ganze Menschheit hat, dadurch zu verdeutlichen, daß auf die umfassende Bedeutung der That Adams hingewiesen wird. Die Parallele fiele in sich zusammen, wenn nicht die Herrschaft des Todes über die Menschheit in analoger Weise durch Adams That verursacht wäre, wie die Herrschaft der Gnade und des Lebens durch Christi Gehorsamsthat verursacht ist. Nimmer hätte Paulus schreiben können: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον (v. 15), und: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός (v. 17 cf. v. 18. 19), wenn er jenes παράπτωμα nur als die erstmalige, notwendige Erscheinung, des Sündenprinzipes angesehen hätte, die den späteren Erscheinungen gegenüber nicht die Bedeutung der bewirkenden Ursache, sondern lediglich die Bedeutung eines ersten Gliedes in der Reihe gleicher Glieder gehabt hätte.

---

[1]) cf. die Widerlegung Holstens betreffs Röm. 8, 3 bei R. Schmidt p. 95—102, Wendt p. 182—192, Weiß p. 291.

[2]) Holsten a. a. O. p. 407—420, cf. auch Lüdemann p. 86—94.

[3]) Pfleiderer a. a. O. p. 36—47.

Digitized by Google

Ferner reden die Worte: ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, unzweideutig von einem Hineingekommensein der Sünde in den κόσμος, in dem sie bisher nicht war. Von diesem einfachen Wortsinne abzuweichen, sind wir um so weniger berechtigt, je deutlicher den Ausführungen des Apostels die Erzählung Gen. 3 zu Grunde liegt, der zufolge die Sünde und der Tod durch einen Fall der ohne Sünde erschaffenen ersten Menschen in die Welt gekommen sind. Daß der Apostel aber absichtlich sich von der Gen. 3 vorliegenden Anschauung entfernt hätte, ist dadurch völlig ausgeschlossen, daß er II. Cor. 11, 3 die Sünde Eva's ausdrücklich auf ein Betrogenwerden durch die Schlange zurückführt. Daß aber Röm. 5 nicht Eva sondern Adam genannt wird, liegt natürlich in der Bedeutung begründet, die Adam als Stammvater der Menschheit und damit als Typus Christi in der Anschauung des Apostels einnimmt cf. I. Cor. 15, 22. 45. Wie aber die Worte des Apostels Röm. 5, 12 f. auf Gen. 3 zurückgehen, so erinnern sie zugleich so bestimmt an Sap. Sal. 2, 24, daß eine Bekanntschaft des Apostels mit dieser Stelle gewiß vorauszusetzen ist. Dort aber tritt die Aussage: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον ausdrücklich der anderen (v. 23) gegenüber: ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ. Der Eintritt des Todes tritt also in Gegensatz zu der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen, εἰσῆλθεν aber dient dazu, das Eindringen einer bisher nicht in der Welt vorhandenen Macht zu bezeichnen.[1])

Endlich aber ist auf das Verhältnis von παράβασις und ἁμαρτία R. 5, 12 ff. Nachdruck zu legen, Nicht sagt Paulus, daß in Adams Ungehorsam die vorhandene Sünde zur παράβασις geworden sei, sondern er führt das Vorhandensein der Sünde in der Welt auf eine That zurück, die er als Übertretung und als Verfehlung wertet (v. 14. 15. 17. 18). Der sündige Zustand, in

[1]) Es ist bezeichnend für die Art, wie Lüdemann die paulinischen Gedankengänge deutet, daß er, der sonst nicht nur der Sap. Sal., sondern auch dem Philonismus einen sehr weitgehenden Einfluß auf das paulinische Denken beimißt, an unserer Stelle eine absichtliche Abweichung des Apostels von den Anschauungen der Sap., die doch gerade hier die allgemein jüdischen der spätern Zeit sind, annimmt. Für φθόνῳ διαβόλου habe Paulus δι' ἑνὸς ἀνθρώπου eingesetzt, weil er „die anthropologischen Prämissen einer ursprünglichen integritas und eines lapsus, wie sie Sap. u. Philo haben, nicht teilte," a. a. O. p. 92, 93.

Digitized by Google

dem die Menschheit sich befindet (v. 13. 14), geht auf eine sündige Selbstentscheidung des Stammvaters des Geschlechtes zurück. Und wenn Lüdemann fragt: Woher die παράβασις? so empfangen wir bei Paulus deutliche Antwort. Die Voraussetzung der παράβασις ist ein göttliches Gebot, ein νόμος (cf. Röm. 4, 15; 5, 13. 14). Ein solches Gebot hatte Adam empfangen und übertreten. Die Frage aber, wie es zur Übertretung dieses Gesetzes kam, gehörte nicht in den Rahmen der R. 5, 12 f. gegebenen Erörterung, in der es sich um die Wirkungen des Ungehorsams Adams und des Gehorsams Christi handelt. Wohl aber lehrt uns II. Cor. 11, 3, daß die παράβασις durch das ἐξαπατᾶν einer den Menschen gegenüberstehenden Macht herbeigeführt sei (cf. I. Tim. 2, 14 ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν). Und wie in den Aussagen des Apostels über den Satan, die gerade im II. Cor.-Briefe sich zahlreich finden, derselbe immer wieder als die versucherische Macht erscheint (I. Cor. 7, 5), die durch ihre Verstellung und ihren Betrug (II. Cor. 4, 4; 11, 14. II. Th. 2, 9. 10) die Menschen in ihre Netze zu locken, sie zu verführen und zu verderben sucht (II. Cor. 2, 11, cf. 12, 7; Röm. 16, 20; Eph. 2, 2; 4, 27; 6, 11; I. Tim. 3, 7; 5, 15; 6, 9; II. Tim. 2, 26), so hat auch II. Cor. 11, 3 der Apostel offenbar den Satan für den Urheber des an den ersten Menschen vollzogenen Betruges angesehen (cf. Sap. 2, 24), wobei es von geringem Belang ist, ob er in der Schlange ein Organ des Teufels (Weiß p. 236), oder eine Erscheinung des Teufels selbst gesehen hat. Daß aber mit dem Betrogenwerden der Menschen deren persönliche Verantwortlichkeit für ihre Übertretung nach Paulus Überzeugung keineswegs aufgehoben ist, tritt gerade II. Cor. 11, 3 ff. uns deutlich entgegen. Weder das ἐξαπατᾶν, noch das in ihm sich vollziehende πειράζειν würde ohne ihre persönliche Einwilligung zu einer παράβασις des ihnen gegebenen göttlichen Gebots geführt haben.

Ist aber auf dem Wege der Versuchung und Übertretung die Sünde in den κόσμος gekommen, dann kann sie nicht an der σάρξ als solcher gehaftet haben. Pfleiderer meint freilich, daß aus Röm. 5 kein Schluß in Betreff der σάρξ zu ziehen sei; da wir Röm. 5 u. 7 eine Antinomie des paulinischen Denkens vor uns hätten, sofern die Menschheitssünde Röm. 5

Digitized by Google

auf die That des einzelnen Menschen, Röm. 7 aber auf das Wesen des Menschen an sich zurückgeführt werde (a. a. O. p. 46). Aber nicht nur der Umstand, daß die Annahme eines solchen, nach Pfleiderer freilich nur formellen, Widerspruches innerhalb des Gedankenganges desselben Briefes gewichtigen Bedenken unterliegt, sondern auch die Erinnerung daran, daß Röm. 7 überhaupt kein Aufschluß über die Entstehung der Menschheitssünde gegeben werden soll,[1]) nötigt uns, die Annahme jener Antinomie abzuweisen. Es steht mit einander in völligem Einklang, daß in dem gegenwärtigen Menschen eine Gebundenheit durch die Sünde den persönlichen, sündhaften Entscheidungen vorangeht, während im ersten Menschen die persönliche sündhafte Entscheidung der Grund für die nunmehr eintretende Gebundenheit durch die Sünde wurde. Und denken wir an das enge Wechselverhältnis, das bei Paulus zwischen κόσμος und σάρξ besteht, so werden wir sagen dürfen, daß, von paulinischen Voraussetzungen aus, dem Satze: ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν der andere durchaus entsprechen würde: ἡ ἁμαρτία εἰς τὴν σάρκα εἰσῆλθεν.

Als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ergiebt sich also, daß Paulus da, wo er von einem Zusammenhange der Sünde und des Fleisches redet, unter der σάρξ die irdische, beseelte Leiblichkeit des Menschen versteht, vermöge deren derselbe der vergänglichen Welt angehört und mit ihr in Wechselbeziehung tritt.[2]) In dieser Stellung dazu bestimmt, dem Menschen ein williges Werkzeug bei der Erfüllung seiner höchsten Aufgabe zu sein, ist die σάρξ thatsächlich ihrer schöpfungsgemäßen Bestimmung entfremdet. Damit, daß der Mensch sich durch seine Übertretung von Gott abgekehrt und in widergöttlichem Streben sich an die Welt hingegeben hat, ist die σάρξ, welche seinen Zusammenhang mit der Welt vermittelt, zur Trägerin seiner widergöttlichen Stellung zur Welt geworden. Sie ist in der empirischen Menschheit nunmehr der Sitz der Sünde. All' ihr Streben geht thatsächlich darauf hin, den Menschen völlig von Gott loszulösen und ihn ganz in der Welt aufgehen zu lassen.

---

[1]) Siehe oben p. 44.

[2]) Nicht die Natur des Menschen überhaupt, wohl aber seine Natur in ihrer irdisch-fleischlichen Art wird in Ausdrücken wie κατὰ σάρκα u. a. durch σάρξ bezeichnet.

Digitized by Google

Wie aber Christus in der σάρξ gelebt hat, ohne in die Sünde zu willigen, so liegt den Seinen ob, im Fleische lebend, sich doch nicht durch das Fleisch bestimmen zu lassen, sondern vielmehr das Fleisch in ihres Herrn Dienst zu stellen (II. Cor. 10, 2. 3; 4, 11), bis einst das irdische Zelthaus abgebrochen wird. (II. Cor. 5, 1. 9. 10).

Nachdem sich uns dies Resultat ergeben hat, legen wir uns schließlich die Frage vor, ob zur geschichtlichen Erklärung dieser Anschauung von der σάρξ die alttestamentlichen Voraussetzungen ausreichen, oder ob wir genötigt sind, Einflüsse des alexandrinischen Hellenismus, insbesondere auch Einflüsse der philonischen Philosophie auf des Apostels Denken anzunehmen. Natürlich würde es sich im letzteren Falle nur um eine Abhängigkeit von Philo hinsichtlich der Formulierung der paulinischen Aussagen handeln können. Denn daß des Apostels sittlich-religiöse Grundanschauungen, so auch sein Urteil über die thatsächliche Verderbnis der menschlichen Natur, ganz anderen Wurzeln entstammen, als der hellenistischen Spekulation, bedarf keines Beweises (cf. Gal. 1, 11. 12).

Reichen die alttestamentlichen Anschauungen vom Fleisch zur geschichtlichen Erklärung der paulinischen Aussagen aus? insbesondere: Finden sich im alten Testament die Anknüpfungspunkte für die ethische Wertung der σάρξ bei Paulus? Als anerkannt darf gelten, daß im A. T. der Mensch vornehmlich in seiner fleischlichen Hinfälligkeit und Schwäche dem allmächtigen und lebendigen Gotte gegenüber בָּשָׂר genannt wird. Dagegen unterliegt es starkem Zweifel, ob die Bezeichnung בָּשָׂר auch dazu diene, den sittlichen Gegensatz des Menschen zu Gott kennzeichnen. Aus Gen. 6, 3 werden sich schwerlich sichere Schlüsse ziehen lassen. Dagegen wird Gen. 6, 12. 13 die Menschheit, sofern sie Subjekt der Sünde ist, Fleisch genannt: „alles Fleisch hat seinen Weg verderbt." Und in gleicher Weise werden in Ps. 78, 39 die Kinder Israels, die gegen Jehovas Bund gesündigt haben, Fleisch genannt. Indes dient diese Bezeichnung an letzterer Stelle nicht dazu, die Sünde Israels, sondern vielmehr die Nachsicht Gottes zu erklären: „Gott, der Allmächtige, vernichtet die Sünder nicht in seinem Zorn, weil er daran denkt, daß sie als vergängliches Fleisch ohnehin so schnell vergehen (cf. Ps. 103, 13, 14)." Freilich liegt es nahe, diesen

Digitized by Google

Gedanken mit der in Gen. 8, 21 enthaltenen Aussage, daß Gott im Hinblick auf ihre angeborene Verkehrtheit mit den sündigen Menschen Nachsicht übe, zu kombinieren: „Im Hinblick auf die natürliche und die mit ihr thatsächlich verbundene sittliche Schwachheit des menschlichen Fleisches übt Gott Nachsicht mit den Sündern."[1]) Aber es ist anzuerkennen, daß diese Kombination an den betreffenden Stellen nicht vollzogen ist.

Dagegen kommen einige Stellen aus dem Buche Job in Betracht, die weiter zu führen scheinen. Zunächst eignet nach 10, 4 dem בָּשָׂר auch intellektuelle Schwachheit: „Gott irrt sich nicht (cf. v. 7), denn er sieht nicht mit Fleischesaugen wie die Menschen." Dann aber wird 4, 17—21; 15, 14—16; 25, 4—6 vom Menschen, der dem Staube angehört, gesagt, daß er nicht gerecht und rein vor Gott dastehe, und es fragt sich, ob an diesen Stellen, an denen freilich der Ausdruck בָּשָׂר sich nicht findet, ein Zusammenhang zwischen der, durch עָפָר u. a. bezeichneten, irdischen Leiblichkeit des Menschen und seiner Sünde vorausgesetzt sei. Nach Wendt[2]) sagen die Worte, daß der Mensch vor Gott nicht bestehen könne, nichts über seine Sündhaftigkeit aus, sondern enthalten sie vielmehr den Gedanken, daß der Mensch in seiner absoluten Schwachheit dem starken Gotte rechtlos gegenüber stehe. „Die Rechtsfrage sei in erster Linie eine Machtfrage." Aber wenn auch im Buche Job wiederholt die völlige Ohnmacht des Geschöpfs gegenüber dem Schöpfer betont wird, so zielen doch die Reden der Freunde, in denen sich jene Worte Cap. 4, C. 15 u. 25 finden, gerade darauf hin, den Job zum Geständnis seiner Schuld zu bewegen (cf. u. a. 22, 5 ff.). Freilich spricht Job selber 9, 15—21 die Besorgnis aus, daß er als schwacher Mensch trotz seiner Unschuld rechtlos in des Allmächtigen Hände gegeben sei, daß er, der Schwache, bei dem Mächtigen kein Recht finden werde. Aber diese Anschauung steht im Gegensatz zu der seiner Freunde, die ihrem Vergeltungsglauben gemäß eben seine Unschuld in Frage stellen. Für sie handelt es sich durchaus nicht nur um eine Machtfrage, bei der von der Schuld oder Unschuld des Menschen ganz abgesehen werde. Allerdings will Eliphas die Engel und die Himmel

[1]) Vergl. Hupfeld, die Psalmen, 2. Aufl., 3. Bd. p. 396.
[2]) Wendt, a a. O. p. 14—16.

Digitized by Google

nicht als sündig bezeichnen, wenn er von ihnen sagt, daß sie vor Gott nicht rein seien 15, 15, sondern er will hervorheben, daß auch sie vor Gottes absoluter Lichtherrlichkeit in Schatten treten. Wenn er aber steigernd vom Menschen sagt, daß er um so viel weniger vor Gott bestehen könne, so sieht er den Grund dafür einmal in des Menschen Staubnatur (4, 19), zum andern aber ausdrücklich in des Menschen Sünde (15, 16). Sind schon die Engel und die Himmel nicht rein vor Gott, um wie viel weniger der im Staube lebende, sündige Mensch. In der That scheint also hiernach zwischen der Staubnatur des Menschen und seiner Sünde vom Verfasser des Buches Job ein Zusammenhang gesehen zu sein. Eine nähere Bestimmung dieses Zusammenhanges werden wir aber aus den betreffenden Stellen nicht gewinnen können.

Endlich sei auf Eccl. 5, 5, verwiesen, eine Stelle, die vielfach übersetzt wird: „Laß deinen Mund nicht zum Sündigen verführen dein Fleisch." Bei dieser Übersetzung würde der Stelle die Voraussetzung zu Grunde liegen, daß durch übereilte Gelübde der Mensch in Sünde gestürzt werde, sofern das sinnliche Fleisch sich gegen die gelobte Entsagung sträubt und dem Gelübde zuwider seine Befriedigung durchsetzt. Entscheidende Gründe scheinen dieser Auffassung nicht entgegen zu stehen. Näher liegend aber ist nach dem Zusammenhang die Auffassung, daß der Mund nicht blos zur Sünde verführt, sondern durch übereiltes Gelübde selber sündigt, und daß er durch solch Sündigen sein Fleisch den Folgen seiner Sünde preisgiebt, es in Strafe bringt. („Laß nicht deinen Mund in Strafe bringen deinen Leib", so Delitzsch, Kommentar zu Kohelet p. 285, 86. Nowack, exeget. Handbuch VII., p. 243.) Nach dieser Auffassung würde kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem בְּשָׂר und dem Sündigen bestehen, wohl aber würde der בְּשָׂר von den Folgen der Sünde betroffen werden. [1])

Gewiß werden alle jene alttestamentlichen Aussagen den paulinischen nicht als gleichwertig zur Seite gestellt werden dürfen. Aber Anknüpfungspunkte für die, auf Vertiefung des sittlichen Urteils beruhende, Anwendung des Wortes „Fleisch" bei Paulus

[1]) Die LXX lesen: *μὴ δῷ τὸ στόμα σου τοῦ ἐξαμαρτεῖν τὴν σάρκα σου.* Da aber die Uebersetzung des Eccl. in den LXX wohl erst um 100 n. Chr. entstanden ist (Herzog und Plitt, Bd. 12, p, 171), kann sie den neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht beeinflußt haben.

Digitized by Google

scheinen in mehreren derselben allerdings gegeben zu sein. Und wenn wir daran denken, daß im Neuen Testament die Vertiefung der alttestamentlichen Grundanschauungen sich gerade darin durchgehends bekundet, daß in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen die sittlich-persönliche Seite der physischen gegenüber noch entschiedener in den Vordergrund tritt, als dies bereits im alten Testament der Fall war, so werden wir es dieser Thatsache ganz entsprechend finden, daß auf dem Boden des neuen Testamentes auch derjenige Begriff, der den Menschen in seinem Abstand von Gott und in seiner irdisch-weltlichen Art kennzeichnet, eine durchgreifende ethische Vertiefung erfahren hat. (In gewisser Hinsicht kann man sagen, daß die Entwicklung des Begriffes „Fleisch" vom alten Testament bis zu Paulus der Entwicklung des Begriffes der Heiligkeit im alten und neuen Testament parallel gelaufen ist.)

Ein wertvolles Bindeglied zwischen den alttestamentlichen Anschauungen und der paulinischen Ausprägung des Begriffes „Fleisch" ist aber in dem Wort des Herrn Matth. 26, 41 enthalten. Durchaus dem alten Testament gemäß wird das Fleisch als ἀσθενής bezeichnet, aber es handelt sich hier nicht um die physische Hinfälligkeit des Fleisches, sondern um seine Schwäche dem πειρασμός gegenüber, also um seine sittliche Schwäche (cf. Ps. 78, 39). Freilich wird das Fleisch damit, daß ihm diese sittliche Schwäche beigelegt wird, noch nicht als Sitz der Sünde bezeichnet. Die Sünde erscheint vielmehr als andringender Feind, dem das Fleisch nicht gewachsen ist. Aber es bedurfte für den Apostel nur eines Schrittes, um die sittliche Schwäche des Fleisches auf ein Beherrschtwerden desselben durch die Sünde zurückzuführen und hiermit die ihm eigentümliche Anschauung der σάρξ zu gewinnen.[1]) Aehnlich

[1]) Wendt erklärt p. 60. 61 Matth. 26, 41 dahin, daß nur der Geist Gottes Bereitwilligkeit verleihe, während die Creatur absolut schwach sei. Drum fordere der Herr seine Jünger auf, durch wachsames Gebet um die Gotteskraft des Geistes sich auf die Versuchung vorzubereiten, damit sie in der Kraft des erbetenen Geistes widerständen. Diese Auffassung, die Wendt durch Psalm 51, 14 (רוּחַ נְדִיבָה) hätte stützen können, scheitert aber daran, daß die Gegenüberstellung τὸ μὲν πνεῦμα — — ἡ δὲ σάρξ dazu nötigt, beide Aussagen von den verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens zu verstehen. Freilich ist daran zu erinnern, daß das Wort aus seinem konkreten Zusammenhange heraus verstanden sein will. Von den

Digitized by Google

wie Matth. 26, 41 aber konnten auch Aussagen wie Joh. 3, 6 für Paulus Anknüpfungspunkte zur Ausprägung seines Begriffs des Fleisches werden. Allerdings handelt es sich nach dem Zusammenhange (cf. V. 4) zunächst nur um den Unterschied leiblicher und geistlicher Geburt (cf. 1, 13). Wenn aber der aus dem Fleisch erzeugte, sofern er Fleisch ist, nicht am Himmelreiche teilnehmen kann, ohne zuvor in der Geburt von oben eine innere Umwandlung erfahren zu haben (V. 5), so besteht ein Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Reiche Gottes, der auf sittlicher Schwachheit oder Verkehrtheit des Fleisches zu beruhen scheint. Die ausdrückliche Verbindung von σάρξ und ἁμαρτία ist aber Joh. 3, 6 noch nicht vollzogen.

Entscheidend aber für die Ausprägung des Begriffes Fleisch bei Paulus ist die Anschauung geworden, die er in der Gemeinschaft Christi vom göttlichen πνεῦμα gewonnen hatte.[1]) Seine Auffassung von der σάρξ ist durchaus der Reflex seiner Auffassung vom Geist als der innerlich erneuernden, aus der Weltverflochtenheit befreienden und der Gemeinschaft Gottes teilhaftigmachenden Macht. Erst mit der Erörterung über den Stand im Geist werden wir drum die volle Erklärung für die Würdigung der σάρξ bei Paulus gewinnen.[2])

Wenn wir aber angesichts des nahen Zusammenhanges der paulinischen Auffassung von der σάρξ mit den alttestamentlichen Voraussetzungen und angesichts ihrer Bedingtheit durch des Apostels persönliche Erfahrung von dem Leben im Geist nicht genötigt sind, zu ihrer Erklärung nach anderweitigen Einflüssen zu fragen, so bleibt doch immer die Möglichkeit, daß neben jenen entscheidenden Ursachen auch minder wichtige Einwirkungen auf die Formulierung der paulinischen Anschauungen Einfluß gehabt hätten. Wenn der Apostel von sich sagt,

schlafenden Jüngern kann der Herr sagen: „Der Geist ist willig." Dem Judas gegenüber gilt die Aussage nicht mehr. Ihm fehlt es an der προθυμία τοῦ πνεύματος.

[1]) cf. Pfleiderer, p. 53.

[2]) Dennoch durfte die vorliegende Abhandlung mit der Behandlung des Standes im Fleische einsetzen, da sachlich dieser Stand dem Stande im Geiste gegenüber das prius bildet. Aber wir müssen dessen eingedenk sein, daß erst auf Grund der Heilserfahrungen, die er in der Gemeinschaft Christi gemacht hat, Paulus die Urteile über den Stand im Fleische fällen konnte, die uns in seinen Briefen vorliegen.

Digitized by Google

daß er Allen Alles geworden sei, wenn er in seiner Rede stets sich nach den Bedürfnissen seiner Leser richtet (cf. I. Cor. 9, 22; Röm. 6, 19), so wird er gewiß auch aus der jüdischen und heidnischen Redeweise seiner Zeit manchen Ausdruck aufgenommen und christlich ausgeprägt haben (cf. *συνείδησις*). Und wie innerhalb der ältesten christlichen Kirche gerade an entscheidenden Wendepunkten das hellenistische Element wiederholt wirksam eingriff, (cf. Act. 2, 10; 6, 1 ff. Stephanus; 11, 20. 26, Gründung der Gemeinde zu Antiochien durch Hellenisten; 18,24 Apollos) so liegt es nahe, daß auf den in dem hellenisierten Tarsus gebornen Paulus die Bildung des Hellenismus nicht ohne Einfluß geblieben ist (cf. Act. 9, 29). Speziell aber mit dem alexandrinischen Hellenismus war er nicht nur durch seine Gemeinschaft mit dem *ἀνὴρ λόγιος* aus Alexandrien und durch seinen steten Gebrauch der Septuaginta, sondern ohne Zweifel auch durch seine Kenntnis der alexandrinischen Apokryphen, besonders der Sap. Sal., in Berührung getreten.

Aber während auf seine Unterscheidung von *σῶμα* und *σάρξ* die LXX eingewirkt haben[1]), und für die ethische Fassung der *σάρξ* sich Sir. 28, 5 ein Anknüpfungspunkt bietet, tritt gerade in der philosophisch beeinflußten Sap. Sal. der Begriff *σάρξ* völlig zurück[2]). Und wenn es Sap. 9, 15 vom *σῶμα* heißt: *φθαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα*, so bietet doch diese Stelle höchstens eine Anknüpfung für Aussagen wie II. Cor. 5, 1—4 *ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι*, aber nicht für die ethische Wertung der *σάρξ* bei Paulus.

Nun aber versucht Lüdemann (p. 37. 103—107) den Nachweis, daß Philo's Spekulationen von Einfluß auf des Apostels ethische Anschauungen, speziell auf seine Auffassung von der *σάρξ*, geworden seien. Philo sieht seiner dualistischen Weltanschauung entsprechend das Körperliche, das mit dem *νοῦς* im Kampfe liegt, als Prinzip des Bösen an. Paulus aber hat nach Lüdemann diese Anschauung, die er im alttestamentlichen und palästinensischen Judentum nicht vorfand, von Philo herübergenommen. Freilich kann auch Lüdemann nicht verkennen, daß der Abstand

[1]) cf. die Verbindung *σῶμα σαρκός* Sir. 23, 16.

[2]) Nur 7, 2 wird *σάρξ* von dem sterblichen Leibe des Menschen gebraucht, 19, 20 bezeichnet der Plural *σάρκες* das Fleisch der Tiere.

Digitized by Google

zwiſchen der philoniſchen und der pauliniſchen Auffaſſung der σάρξ erheblich iſt. Vor allem gebraucht Philo überwiegend das Wort σῶμα, wenn er den Gegenſatz des Körperlichen zu dem Geiſtigen ausdrücken will. Faſt nur da findet ſich bei ihm das Wort σάρξ, wo der altteſtamentliche Text ihm dasſelbe darbot. Und während nach pauliniſcher Anſchauung der Menſch an ſich hülflos an den νόμος ἁμαρτίας gebunden iſt, ſo lange er das πνεῦμα nicht empfangen hat, iſt dem Philo der Begriff der objektiven ἁμαρτία fremd. Ihm zufolge giebt es für den Menſchen als ſolchen allezeit die Möglichkeit, wahre Weisheit zu erlangen und das Gute zu vollbringen, wenn er nur durch das allen Menſchen innewohnende πνεῖμα θεῖον das σῶμα bezwingt. Lüdemann meint drum, der Dualismus, der ſich nach Philo im menſchlichen Weſen als ſolchen findet, ſei bei Paulus zu einem heilsgeſchichtlichen Dualismus geworden, ſofern ein Stand unter der σάρξ und ein Stand unter dem πνεῦμα zeitlich geſchieden werde.

Aber machen nicht bereits dieſe eigenen Angaben Lüdemann's den Eindruck, daß die Berührungspunkte zwiſchen Paulus und Philo hinter der weitgehenden Verſchiedenartigkeit ihrer Anſchauungen nach Inhalt und Form ganz zurücktreten? Dieſer Eindruck beſtätigt ſich, mögen wir nun die Grundanſchauungen Philo's oder ſeinen Sprachgebrauch einer ferneren Prüfung unterziehen: Bei Philo begegnet uns eine dualiſtiſche Gegenüberſtellung von Geiſt und Leib, die dem Apoſtel völlig fremd iſt. Bei Paulus ſind Geiſt und Fleiſch nicht notwendige, ſondern thatſächliche, nicht metaphyſiſche, ſondern religiös-ſittliche Gegenſätze. Vor allem aber liegt dem Apoſtel völlig fern, mit Philo das σῶμα als ſolches für etwas ſittlich Gefährliches zu halten. Und die σάρξ wiederum tritt bei Philo nicht nur ſehr zurück, ſondern erſcheint auch in weſentlich anderen Verbindungen als bei Paulus. Wiederholt dient der Plural σάρκες, der ſich bei Paulus überhaupt nicht findet, zur Bezeichnung der Leiblichkeit. Ferner werden bei Philo die ἡδοναί mit der σάρξ verbunden, wo von Fleiſchesluſt im engeren Sinne die Rede iſt,[1]) die ἐπιθυμία dagegen wird der ψυχή beigelegt.[2])

---

[1]) De migr. Abr. p. 438. 440 (bei Mangey); Quod Deus sit immutabilis p. 294: οὐδενὶ γὰρ οὕτως οὐδὲν ἀντίπαλον, ὡς ἐπιστήμη σαρκὸς ἡδονῆ.

[2]) Der platoniſchen Einteilung zufolge bildet die ἐπιθυμία neben dem λόγος und θυμός, oder das ἐπιθυμητικόν neben dem λογιστικόν und θυμικόν

Digitized by Google

Angesichts dieser sachlichen und formellen Verschiedenheiten scheint der Umstand, daß sowohl Philo als Paulus eine Beziehung der Sünde zur Leiblichkeit kennen, für sich allein um so weniger zur Begründung einer Abhängigkeit des Paulus von Philo auszureichen, da wir gefunden haben, daß es dem Apostel zur Ausbildung seiner Anschauung keinesfalls an anderweitigen Anknüpfungspunkten fehlt. Das alte Testament bildet für Philo wie für Paulus die gemeinsame Voraussetzung, beiden ist das Verständnis desselben zunächst durch die nachkanonische jüdische Theologie vermittelt, während aber Philo dann das alte Testament mit den Augen des platonisch gebildeten Philosophen liest, liest Paulus es als der Apostel des Gekreuzigten und Auferstandenen, in dem das alttestamentliche Schriftwort ihm erfüllt ist. Von hier aus erklärt sich nicht nur der weite Abstand beider, sondern erklären sich auch die Berührungen beider, die doch nicht auf Abhängigkeit von einander beruhen.[1])

Kehren wir nach dieser Erörterung über das Verhältnis der paulinischen Anschauung vom Fleisch zu der des alten Testamentes und der des Alexandrinismus zu unserer unmittelbaren Aufgabe zurück, so tritt uns nunmehr die Frage entgegen, ob denn nach Paulus Überzeugung in dem Menschen, der den Geist Gottes noch nicht empfangen hat, die σάρξ als allein bestimmender Faktor wirksam ist, oder ob der Apostel auch im Fleischesmenschen noch eine höhere pneumatische Seite als wirksam kennt.

Wiederholt hat uns unsere Untersuchung bereits auf eine Unterscheidung verschiedener Seiten im menschlichen Wesen, insbesondere auch auf eine Selbstunterscheidnng in sittlicher Hinsicht geführt. Und wenn wir bei der Bestimmung des Begriffes σάρξ daran festhielten, daß die Beziehung auf das Fleisch des menschlichen Leibes nie ganz verloren geht, und daß der Mensch selbst nur mit Rücksicht auf seine dominierende irdische Außenseite (a parte potiori) als Fleisch bezeichnet wird, so lag hierin bereits

---

den dritten Bestandteil der ψυχὴ τριμερῆς (de confusione linguarum. Mangey 408; leg. all. p. 110 u. 57).

[1]) Auch Holsten weist, z. B. im litterarischen Zentralblatt 1878 p. 633, eine Berührung des Apostels mit Philo's Alexandrinismus ab und geht zur Erklärung der paulinischen Anschauungen vielmehr auf die Einflüsse des vorphilonischen Alexandrinismus zurück.

Digitized by Google

ausgesprochen, daß die σάρξ bei Paulus doch nur die eine Seite der menschlichen Persönlichkeit ausmacht. Mag diese Seite auch thatsächlich völlig überwiegen, sie ist doch nicht der ausschließliche Inhalt des menschlichen Wesens.

Bereits der Begriff der ψυχή weist über das Gebiet des Fleisches hinaus. Freilich ist die Seele zunächst Fleischesseele, Trägerin des Fleischeslebens (I. Cor. 15, 45. 50). Wenn aber dem alttestamentlichen Sprachgebrauch der נֶפֶשׁ entsprechend die menschliche Einzelpersönlichkeit, das individuelle Ich, durch ψυχή bezeichnet wird (Röm. 2, 9; 13, 1; 16, 4; II. Cor. 1, 23; 12, 15), so kommt bei dieser Bezeichnung das Ich nicht nur nach Seiten seines Fleischeslebens in Betracht. Denn wenn der Apostel sich für die Seelen der Corinther, d. h. zum Heil und zur Rettung ihrer Seelen selbst verzehren möchte (II. Cor. 12, 15), so sind es hienach die Seelen, denen ewiges Leben im Reiche Gottes zu Teil wird (cf. II. Cor. 1, 23 vergl. auch I. Petr. 2, 11). Das Fleisch wird abgethan, die Seele aber soll gleich dem Geist und Leib untadelig bewahrt werden am Tage der Parusie (I. Th. 5, 23).

Dennoch steht die Seele I. Cor. 15, 45 und I. Cor. 2, 14 in einem Gegensatz zum göttlichen Geist. Dieser Gegensatz ist freilich an ersterer Stelle nur der des natürlich-menschlichen Lebensprinzipes und des lebendigmachenden Gottesgeistes. (Werden die Funktionen des σῶμα ψυχικόν von der kreatürlichen Leibesseele regiert, so die des σῶμα πνευματικόν vom göttlichen Lebensgeist.) Wenn aber I. Cor. 2, 14 dem ψυχικὸς ἄνθρωπος, dem von seiner eignen ψυχή bestimmten Menschen, die Fähigkeit abgesprochen wird, das vom Geiste Gottes Kommende aufzunehmen, und wenn er dem πνευματικός in gleicher Weise gegenübergestellt wird, wie 3, 1 der σάρκινος (cf. Röm. 7, 14), so ergiebt sich hieraus, daß im Stand des natürlichen Menschen die ψυχή kein Gegengewicht gegen die σάρξ bildet. Sondern wie die σάρξ nur als beseelte Subjekt sündhaften Begehrens sein konnte, so erscheint die ψυχή ihrerseits in ihrer Richtung ganz durch die σάρξ bestimmt. Ja, die Aussage, daß dem ψυχικός das vom Geiste Kommende μωρία ist, steht in Parallele mit der andern (I. Cor. 1, 18), daß das Wort vom Kreuz den verloren gehenden μωρία ist. [Offenbar begreift der Apostel gerade auch die Weisen dieser Welt, die sich in das Evangelium nicht finden

Digitized by Google

können, unter die ψυχικοί, und die ψυχή scheint ihm in unserem Zusammenhange Trägerin alles natürlichen Erkennens zu sein. (cf. Wendt p. 126 f.) Denn darum wird dem ψυχικός das Göttliche zur Thorheit, weil die σοφία ἀνθρώπων oder die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου seine Seele erfüllt (2, 5. 6). Auch hier entspricht die Unempfänglichkeit für das Göttliche deutlich der Hinkehr zum Weltlichen.]

Wenn aber unter dem Einfluß der σάρξ auch die ψυχή dem Göttlichen abgekehrt ist, fehlt es nun an jedem Anknüpfungspunkte für die Gemeinschaft mit Gott? Wie der Apostel im Christenstande νήπιοι und τέλειοι unterscheidet (I. Cor. 3, 1; 2, 6), so kennt er auch in dem Fleischesstande mannigfache Unterschiede in der religiösen und sittlichen Stellung des Menschen, Unterschiede, die teils in der objektiven Stellung zur Offenbarung Gottes (Israel und Heiden), teils in der individuellen Stellungnahme zu derselben begründet sind. (Vergl. Röm. 1, 28. 32 mit 2, 14.) Vor allem unterscheidet er zwischen dem, dem geoffenbarten Gesetze untergebenen, Israeliten (Röm. 7, 7 ff.) und den, an ihre φύσις gewiesenen, Heiden (Röm. 2, 14 ff.). Wie er letztere in ihrem weltlichen Wandel als tot in Sünden bezeichnet (Col. 2, 13 cf. Eph. 2, 1), so gilt ihm freilich auch der erstere als unter die Sünde verkauft, als σάρκινος (R. 7, 14). Aber doch beweist der Apostel, indem er uns Röm. 7, 7—25 einen Einblick in sein Ringen unter dem Gesetz gewährt,[1]) daß die Forderung des Gesetzes nicht völlig wirkungslos verhallt ist. Freilich vermag das Gesetz kein κατεργάζεσθαι des Guten zu erreichen, aber es weckt den Beifall des ἔσω ἄνθρωπος (7, 22), es wird zum νόμος τοῦ νοός, zu einem Gesetze, dem der νοῦς des Menschen sich willig unterordnet (v. 23 cf. v. 25).

Was versteht der Apostel hier unter dem ἔσω ἄνθρωπος? Wenn Röm. 7, 23 der Freude des ἔσω ἄνθρωπος am Gesetz Gottes die Erkenntnis der Herrschaft eines anderen Gesetzes in

---

[1]) Gegen die Deutung von Röm. 7, 14—24 auf den Stand unter der Gnade entscheidet, mehr noch als die starken Ausdrücke v. 14, der Gedankengang von Röm. 6—8, demzufolge es (cf. 7, 6) sich darum handelt, die παλαιότης γράμματος in ihrem Unvermögen zu kennzeichnen, um ihr dann mit 8, 1 ff. die καινότης πνεύματος gegenüberzustellen. Freilich handelt 7, 14—24 nicht von dem Stand des Unwiedergebornen überhaupt, sondern von dem Gesetzesstande insbesondere.

Digitized by Google

den Gliedern entgegentritt, und wenn II. Cor. 4, 16 der ἔξω ἄνθρωπος, der seinerseits das σῶμα (v. 10) und die θνητὴ σάρξ (v. 11) in sich begreift, neben dem ἔσω ἄνθρωπος steht, so ergiebt sich hieraus, daß wir im Unterschiede von der in die Erscheinung tretenden Außenseite der menschlichen Persönlichkeit unter dem ἔσω ἄνθρωπος die verborgene Innenseite derselben zu verstehen haben. Steht der Mensch vermöge seines ἔξω ἄνθρωπος mit der Außenwelt in Verbindung, so führt er vermöge seines ἔσω ἄνθρωπος ein Innenleben, das im Irdischen nicht aufgeht. Im Geistesstande erfährt der innere Mensch stetige Erneuerung und Kräftigung (II. Cor. 4, 16, Eph. 3, 16), solange aber das Fleisch den Wandel bestimmt, ist er zur Ohnmacht verurteilt. Je mehr der Mensch vermöge seiner beseelten σάρξ der Außenwelt Einfluß auf sein persönliches Leben gestattet, um so mehr wird sein Innenleben in den Hintergrund gedrängt. Anderseits bildet die verborgene Innenseite des Menschen den Anknüpfungspunkt für die Selbstbezeugung Gottes, sie ist es, die im aufrichtigen Israeliten dem Gesetze Gottes zugekehrt ist.

Als das Organ des inneren Menschen aber, mit welchem derselbe dem Gesetze zustimmt, erscheint der νοῦς, der R. 7, 23 den Gliedern, den Organen des äußeren Menschen, gegenübertritt. Freilich scheint der νοῦς ganz mit dem ἔσω ἄνθρωπος zusammenzufallen, wenn er v. 25 der σάρξ gegenübergestellt wird. Indeß der Umstand, daß Paulus die Begriffe νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος seiner volkstümlichen Redeweise zufolge mit einander vertauschen kann, beweist nicht, daß ihm dieselben völlig gleichbedeutend sind, (Vergleiche den fließenden Gebrauch von σῶμα und σάρξ I. Cor. 5, 3 und Col. 2, 5.) Ist für den Begriff ἔσω ἄνθρωπος die verborgene Innerlichkeit das Entscheidende, so wird sich die eigentümliche Bedeutung des νοῦς für das persönliche Leben des Menschen und für sein Verhältnis zu Gott am sichersten erkennen lassen, wenn wir die Funktionen uns vergegenwärtigen, die ihm vom Apostel beigelegt werden. Vornemlich ist es das δοκιμάζειν und das νοεῖν, in dem der νοῦς sich bei Paulus bethätigt. Im νοεῖν erweist sich der νοῦς als das Erkenntnisvermögen, kraft dessen der Mensch nicht nur der natürlichen Objekte, sondern insbesondere auch der Selbstbezeugungen Gottes inne wird (Röm. 1, 20. 28 vergl. auch Hebr. 11, 3, Eph. 3, 20). Und darin gerade beweist sich dann

Digitized by Google

der Reichtum der Macht und Gnade Gottes, daß sie in ihren Liebeserweisungen über unser νοεῖν noch hinausgeht (Eph. 3, 20 cf. Phil. 4, 7 ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν). Das δοκιμάζειν aber (Röm. 12, 2; 1, 28, Eph. 5, 10 cf. 4, 17), das prüfende Unterscheiden (cf. δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα Röm. 2, 18, Phil. 1, 10) und das wertschätzende Urteilen (Röm. 1, 28, cf. Röm. 14, 5 das κρίνειν als Funktion des νοῦς) eignet dem νοῦς sowohl in theoretischer als vornehmlich in praktischer Hinsicht. Überwiegend kommt der νοῦς als das religiös-sittliche Unterscheidungsvermögen in Betracht, kraft dessen der Mensch das Gottgefällige von den μὴ καθήκοντα scheidet (Röm. 12, 2; 1, 28).

Aber mit dem νοεῖν und δοκιμάζειν sind die Funktionen des νοῦς nicht erschöpft. Wenn wir zu Röm. 7 zurückkehren und auf die Stellung achten, die der νοῦς in dem Kampf mit der Sünde einnimmt, so werden wir berechtigt sein, alle guten Regungen des ἐγώ, die in diesem Kampf uns entgegentreten, auf Rechnung des νοῦς zu setzen, der das Gesetz Gottes als sein Gesetz in sich aufgenommen hat. Dann erscheint der νοῦς aber nicht blos als die Form, in welcher der Inhalt des Gesetzes zum Bewußtsein des subjektiven Geistes gelangt (Holsten a. a. O. p. 382), sondern im νοῦς tritt der Mensch zugleich in ein praktisch-sittliches Verhältnis zu dem Gesetz Gottes ein, das als ein unbedingt verpflichtendes in sein Bewußtsein eingetreten ist. Er kennt das Gesetz nicht blos, sondern er bejaht es (σύνφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός) und freut sich an demselben (v. 16. 22). Und diese bejahende Anerkennung des Gesetzes geschieht nicht in Worten, sondern sie wird innerlich dadurch vollzogen, daß im νοῦς der Haß des Menschen gegen die eigne Sünde und der ernste Wille des Guten lebendig wird v. 15. 16. 18. Wie in dem μισεῖν τὴν ἁμαρτίαν, so bethätigt sich der νοῦς auch in dem θέλειν τὸ καλόν.[1]) Wenn aber Wendt (p. 138) im Anschluß an Holsten (p. 383) von diesem θέλειν sagt, daß es nicht das Wollen

[1]) Der νοῦς nimmt ein aktives Verhältnis zu seinem Objekt ein. Aber festzuhalten ist, daß der νοῦς sein Objekt bei Paulus überall von Außen her empfängt. Diesem von außen her gegebenen Inhalt gegenüber nimmt er erkennend und wollend Stellung. cf. Chantepie de la Saussaye: Bijdragen tot de geschiedenis der Paulin. Theol. in: „Studien, theol. Tijdschrift 1875 p. 61."

Digitized by Google

des Entschlusses, sondern nur das Wollen des Wunsches sei, und wenn er zur Begründung dieser Auffassung sich darauf beruft, daß θέλειν bei Paulus nirgend das Wollen des Entschlusses bedeutet, so kann zunächst diese Berufung nicht als berechtigt anerkannt werden. I. Thess. 2, 18 können des Apostels Worte nur von einem zweimaligen Entschlusse, nach Thessalonich zu kommen, verstanden werden. Das θέλειν ist hier die deutliche Folge des in ἐπιθυμία (v. 17) enthaltenen Wunsches. An Stellen wie II. Cor. 8, 10. 11 aber, wo neben dem θέλειν das ποιεῖν steht, bietet sich die Gegenüberstellung des sittlichen Entschlusses und der thatsächlichen Ausführung so natürlich, daß wir schwerlich mit Wendt das Moment des Entschlusses hier erst in das Wort ποιεῖν verlegen können.[1]) Daß es sich aber Röm. 7 nicht blos um ein Wollen des Wunsches, sondern um ein Wollen des Entschlusses handelt, ergiebt sich allerdings, (was Wendt leugnet,) aus dem Gegensatz des κατεργάζεσθαι. Denn da das κατεργάζεσθαι sich (cf. v. 23) notwendig durch die μέλη vermittelt, so bezeichnet es nicht das „wirksam sein" (auch des Entschlusses) überhaupt, sondern die praktische Ausführung des im Innern Beschlossenen. An dieser Ausführung fehlt es trotz des guten Entschlusses, weil die Glieder einem anderen Gesetz gehorchen als der νοῦς. Nur von der Voraussetzung aus, daß es unter dem Gesetz wirklich zu sittlichen Entschlüssen gekommen ist, wird auch die Darstellung des Kampfes und der Gefangennahme v. 23 und der Verzweiflungsruf v. 24 voll verständlich. Der ἔσω ἄνθρωπος hat sich thatsächlich müde und matt gerungen, hat im Widerstreben gegen die Sünde und im Wollen des Guten seine Energie eingesetzt, und doch umsonst. Dieser Kampf bezeichnet die höchste Stufe, zu der sich der Mensch vermöge seines νοῦς unter der Zucht des Gesetzes erheben konnte. Ganz anders aber gestaltet sich das Bild, daß wir von der Stellung des νοῦς in der Heidenwelt empfangen.

Auch den Heiden gegenüber hat Gott sein Wesen geoffenbart, soweit es für sie erkennbar war, denn seit der Schöpfung der Welt her tritt sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und göttliche Art in seinen Werken den Menschen nahe, und

---

[1]) II. Cor. 8, 11 würde bei der Auffassung von Wendt die eigentümliche Tautologie entstehen: προθυμία τοῦ θέλειν Geneigtheit zur Geneigtheit.

Digitized by Google

bietet es sich ihrem geistigen Auge zum Schauen dar. (Röm. 1, 19. 20 cf. Act. 14, 17 *καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν.* Act. 17, 26—29.) Und wie der Israelit mit dem *νοῦς* die Gesetzesoffenbarung in sich aufnimmt, so besitzt auch der Heide im *νοῦς* das geistige Auge, um die Machtoffenbarung Gottes in der Schöpfung wahrzunehmen.

Aber weil die Selbstbezeugung Gottes nicht die entsprechende Aufnahme in der Heidenwelt gefunden hat, weil die Heiden den sich ihnen offenbarenden Gott weder mit Verlangen gesucht (Act. 17, 27), noch mit Dankbarkeit geehrt (Röm. 1, 21), weil sie in ihrem *νοῦς* den Wert der ihnen verliehenen Gotteserkenntnis nicht nach Pflicht gewürdigt haben (R. 1, 28), so sind sie in Folge dieses irreligiösen Verhaltens in eine Verfinsterung ihres Innern und eine Verkehrung ihres sittlichen Bewußtseins dahingegeben (Röm. 1, 21. 28). Der *νοῦς*, der sich nicht als religiöses Organ und als sittliche Urteilskraft bewährt hat, ist wertlos und unbrauchbar geworden. (Eph. 4, 17 *ἐν ματαιότητι νοός*, R. 1, 28 *εἰς ἀδόκιμον νοῦν.*)[1] Und die Äußerungen des *νοῦς*, die Gedanken und Überlegungen (*διαλογισμοί* R. 1, 21, *διάνοια* Eph. 4, 18), die sich nicht auf Gott und Gottes Willen gerichtet haben, sind in das Nichtige verflochten und der Verfinsternng verfallen. Sowohl im Römerbriefe als auch im Epheserbriefe hebt der Apostel bei seiner Schilderung des heidnischen Verfalles sonderlich hervor, daß an die Stelle der ursprünglichen Empfänglichkeit des Innern *ματαιότης* und *σκότος* getreten ist, vermöge deren das *νοεῖν* und *καθορᾶν* des Übersinnlichen unmöglich wird. (Röm. 1, 20—23. 28, Eph. 4, 17—19).

Die Folge dieses Zustandes aber ist, daß es zu einem *ποιεῖν* und einer *ἐργασία* kommt, die jedem sittlichen Urteil widerspricht (Röm. 1, 28 f., Eph. 4, 19). Vor allem tritt im letzten Vers von Röm. 1 der Gegensatz dieses Standpunktes und des Röm. 7 geschilderten scharf hervor: In beiden Fällen handelt es sich um ein Thun, das der besseren Erkenntnis zuwiderläuft. Aber

[1]) Es liegt nahe mit Meyer, Weiß u. a. (cf. Bengel) in Röm. 1, 28 ein Wortspiel zwischen *ἐδοκίμασαν* und *ἀδόκιμον* anzunehmen (cf. Marc. 9, 50 *ἅλας ἄναλον*). Darin bestand die Verwerflichkeit des *νοῦς*, daß er nicht mehr das *δοκιμάζειν* übte. Freilich erscheint R. 1, 28 u. Eph. 4, 17 der Begriff *νοῦς* im Vergleich zu Röm. 7 etwas erweitert und unserem deutschen „Sinn" gleichbedeutend geworden zu sein.

Digitized by Google

Röm. 7, 15 ist es ein verhaßtes Thun, gegen welches der νοῦς sich innerlich aufbäumt, Röm. 1, 32 dagegen ist es ein Thun, gegen welches das sittliche Urteil (trotz besserer Erkenntnis) so wenig reagiert, daß der Thäter die gleiche Sünde bei andern ausdrücklich billigt. Hier ist das bessere Wissen völlig unwirksam geworden. Und ähnlich urteilt Paulus Eph. 4, 19, wo er es als die Folge der religiösen Gottentfremdung hinstellt, daß mit der Abstumpfung des sittlichen Urteils eine sittliche Gefühllosigkeit (ἀπηλγηκότες) eingetreten ist, in welcher sich die Heiden aus einem Laster in das andere stürzen.

Von diesen Aussagen aus scheint es erklärlich zu sein, daß Paulus Col. 2, 18 geradezu von einem νοῦς τῆς σαρκός reden kann, während er doch Röm. 7, 25 den νοῦς der σάρξ gegenüberstellt. Wenn der νοῦς sich nicht im Dienste Gottes bethätigt, wenn er im Kampfe mit dem Fleisch erlahmt, so fällt er mit der Verflechtung in die Nichtigkeit des vergänglichen Lebens selbst der Herrschaft der σάρξ anheim (cf. σῶμα τῆς σαρκός Col. 2, 11). Indes bei der großen Freiheit im Gebrauch psychologischer Begriffe bei Paulus scheint es näher zu liegen, daß der Apostel an unserer Stelle den νοῦς nicht in der spezifischen Bedeutung, die derselbe Röm. 7 hat, verstanden habe, sondern daß er mit νοῦς τῆς σαρκός nichts anders habe sagen wollen, als was er Röm. 8, 6 durch das φρονεῖν des Fleisches ausdrückt, den Fleischessinn. Werden der σάρξ Eph. 2, 3 θελήματα beigelegt[1]), so ist es sehr erklärlich, daß ihr auch ein νοῦς beigelegt wird, ein νοῦς, der dann dem νοῦς des inwendigen Menschen ebenso feindlich gegenübersteht, als das φρονεῖν und ἐπιθυμεῖν des Fleisches dem φρονεῖν und ἐπιθυμεῖν des Geistes R. 8, 6, Gal. 5, 17.[2]) — Verwandter mit den Aussagen des Apostels vom νοῦς ἀδόκιμος und der ματαιότης τοῦ νοός sind dagegen die Stellen, an welchen in den Pastoralbriefen die Irrlehrer als ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν bezeichnet werden (II. Tim. 3, 8 cf. I. Tim. 6, 5), oder von einer Befleckung ihres νοῦς und ihrer συνειδησις geredet wird (Tit. 1, 15 cf. v. 16 πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι).

Tritt uns an letzterer Stelle aber die Verbindung des νοῦς mit der συνειδησις entgegen, so weist uns diese Verbindung

[1]) Vgl. Joh. 1, 13.
[2]) Siehe oben p. 26.

Digitized by Google

noch einmal zu den pauliniſchen Ausſagen über die Heidenwelt zurück. Ob auch die ἔθνη in ihrer Geſamtheit dem νοῦς ἀδόκιμος anheimgegeben ſind, es fehlt doch nach Röm. 2, 14—16 in der Heidenwelt nicht ganz an Erſcheinungen, die von einer Lebendigkeit des ſittlichen Bewußtſeins Zeugnis geben. Im Großen und Ganzen ſieht der Apoſtel das Thun der Heiden als ein ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα an (1, 28), als ein Thun, das des Todes würdig macht (v. 32). Dennoch kennt der Apoſtel Fälle, in denen Leute aus der Heidenwelt (nicht τὰ ἔθνη ſondern ἔθνη) ein Thun üben, das im Gegenſatz zu jenem unſittlichen Thun als ein ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου, als ein Thun von Werken, wie das geoffenbarte Geſetz ſie fordert, bezeichnet werden kann.[1]) Aus dieſem Thun aber ergiebt ſich für den Apoſtel, daß jene Leute, die doch als Heiden kein geoffenbartes Geſetz haben, ſondern von ihrer Natur bei ihrem Handeln ſich beſtimmen laſſen, ſich ſelbſt Geſetz ſind. Beweiſen ſie doch in ihrem Thun, daß dasjenige, was das Geſetz Moſis fordert, ihnen als geſetzliche Forderung in ihre Herzen eingegraben iſt. Einzelne Fälle ſittlichen Thuns in der Heidenwelt ſind es, von denen der Apoſtel ausgeht, der Rückſchluß aber, den er von der Beobachtung dieſer einzelnen Vorgänge aus gewinnt, hat allgemeine Bedeutung. Wenn derartige Fälle vorkommen, ohne daß den Heiden eine geſchichtliche Geſetzesoffenbarung dargeboten iſt, ſo ſind ſie als ein Beweis dafür anzuſehen, daß die Heiden φύσει die Forderung des Geſetzes als einen dauernden Beſitz in ihren Herzen tragen. Auch da iſt dieſe Forderung den Herzen eingeprägt, wo es nicht zu einem Thun kommt, daß ihr entſpricht, ja, auch da, wo man ihr nur mit einem ἀπαλγεῖν begegnet (Eph. 4, 19). Gemeinſam mit jenen Fällen ſittlichen Handelns legt aber auch das Gewiſſen der Heiden für das Vorhandenſein jener Geſetzesforderung in den Herzen Zeugnis ab. Denn wo das Thun mit jener Forderung nicht in Einklang ſteht, da tritt das Gewiſſen mit ſeinem ſtrafenden Urteil ein, da mahnt es an die überſehene Forderung. Und unter dem Eindruck des Gewiſſensurteils entſteht im Innern ein Auf- und Niederwogen der Gedanken, die ſich mit dieſem Urteil auseinanderſetzen, die unter einander Anklage oder auch Verteidigung erheben. Wie der Apoſtel es als Thatſache voraus-

[1]) cf. Kähler, Das Gewiſſen 1878 p. 227—239.

Digitized by Google

setzen darf, daß es in der Heidenwelt zu einzelnen sittlichen Handlungen kommt, so braucht er auch keinen Widerspruch zu fürchten, wenn er das Vorhandensein jener inneren Vorgänge innerhalb der Heidenwelt als unzweifelhafte Thatsache voraussetzt. Wenn aber diese Thatsachen ihm das Vorhandensein einer Gesetzesinschrift in den Herzen beweisen, so hat er die φύσις der Heiden nicht als absolut sarkisch angesehen[1]), so kennt er eine sittliche Naturanlage, die auch bei religiöser Verfinsterung des Herzens (Röm. 1, 21) und bei völlig unsittlichem Wandel (1, 32) noch fortbesteht. Und gerade das Vorhandensein dieser sittlichen Naturanlage und der mit ihr gegebenen Kenntnis der göttlichen Rechtsforderung (1, 32) macht die Schuld des wider besseres Wissen sündigenden Heiden so groß.

Wenn es aber in Folge dieses Gesetzes in den Herzen in einzelnen Fällen zu einem ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου kommt, so entspricht die hierüber gegebene Aussage (2, 14) dem Schluß von Cap. 7 insofern, als dort ausgesagt wird, wie weit im besten Falle das geoffenbarte Gesetz den Israeliten führen kann, während hier zum Ausdruck kommt, wie weit der Heide es im besten Falle in seiner, durch jene Gesetzesinschrift bedingten, Autonomie zu bringen vermag. Und wenn es uns scheinen will, als ob das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου des Heiden noch über das τῷ νοΐ δουλεύειν νόμῳ θεοῦ des Israeliten hinausginge, da es ja bei dem letzteren aus dem θέλειν nicht zum ποιεῖν kam, so ist daran zu erinnern, das Paulus, der Phil. 3, 6 von sich sagt, daß er κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ untadelig geworden sei, gewiß nicht Röm. 7 die Erfüllung einzelner Gesetzesforderungen, wohl aber die wirksame Überwindung der σάρξ und die durchgreifende Erfüllung des im Gesetz geoffenbarten einheitlichen Gotteswillens von sich ablehnen will. Und auf der andern Seite handelt es sich bei den Heiden doch eben nur um die Vollbringung einzelner Handlungen, die mit den Forderungen des Gesetzes übereinkommen, um ein Thun, das natürlich keine Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit (Röm. 3, 9) bildet und das an sich völlig unvermögend ist, den Thäter vor Gott als gerecht hinzustellen (Röm. 3, 19. 20).

[1]) So nahe sich auch nach Röm. 2, 27, Gal. 2, 15, Eph. 2, 3 der Gebrauch des Wortes φύσις mit dem von σάρξ berührt, aus Röm. 2, 14 ergiebt sich, daß beide Begriffe sich nicht decken.

Digitized by Google

Wenn aber Röm. 7 der νοῦς es ist, mit welchem der Israelit die Gesetzesoffenbarung sich aneignet, und Röm. 2 die καρδία, der die Gesetzesforderung von Natur eingeschrieben ist, wenn Röm. 1, 28 der νοῦς als die sittliche Urteilskraft und Röm. 2, 15 die συνείδησις als das sittliche Bewußtsein erscheint, und wenn die συνείδησις wiederum ein Zeugnis für die Gesetzesforderung in der καρδία ist, so drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnis den paulinischen Aussagen zufolge καρδία, νοῦς und συνείδησις im Fleischesmenschen zu einander stehen. Freilich werden wir angesichts der Lebendigkeit, mit der der Apostel diese psychologischen Ausdrücke gebraucht, und in Erinnerung daran, daß er nirgend psychologische Unterweisung geben will, uns davor hüten müssen das Verhältnis jener Begriffe zu einander systematisch bestimmen zu wollen. Aber es kann zur Verdeutlichung der Anschauung des Apostels vom sittlichen Zustand des Menschen dienen, wenn wir die Berührungspunkte und Unterschiede jener Bezeichnungen in seinem Sprachgebrauch aufweisen.

Der alttestamentlichen Bedeutung von לֵב entsprechend, ist die καρδία bei Paulus das verborgene Innerste der menschlichen Persönlichkeit (Röm. 2, 28. 29; 8, 27, I. Cor. 14, 25; 4, 5, II. Cor. 5, 12).[1]) Nur was in das Herz eindringt, hat nachhaltige Bedeutung für das persönliche Leben (II. Cor. 3, 2, Col. 2, 2; 4, 8 cf. Act. 2, 37). Das Herz ist Sammelpunkt für die Eindrücke, die von außen aufgenommen werden; aus dem Herzen, als aus dem Quellort des persönlichen Lebens, gehen aber auch alle geistigen Lebensäußerungen des Menschen hervor. Was nicht aus dem Herzen kommt, ist nicht Ausdruck des eigensten inneren Lebens (Col. 3, 22, I. Tim. 1, 5).

Nicht nur Stätte des Empfindungslebens (λύπη Röm. 9, 2; II. Cor. 2, 4; εὐδοκία Röm. 10, 1) ist das Herz, sondern in gleicher Weise auch Herd der Willensentschlüsse (I. Cor. 7, 37; 4, 5; II. Cor. 9, 7), der Gedanken und Überlegungen (I. Cor. 2, 9; II. Cor. 3, 15). Dazu bestimmt, als empfängliches Organ die Selbstbezeugungen Gottes aufzunehmen, ist es thatsächlich in der Heidenwelt für religiöse Eindrücke unempfänglich geworden (Eph. 4, 18; Röm. 1, 21), und die auf das Irdische gerichteten Begierden müssen als Begierden des Herzens be-

[1]) Demzufolge sind die Begriffe καρδία und ἔσω ἄνθρωπος aufs Nächste einander verwandt.

Digitized by Google

zeichnet werden (R. 1, 24). Und doch ist es dasselbe Herz, dem die Gesetzesforderung eingegraben ist. Der Zwiespalt, der des Menschen persönliches Leben beherrscht, wurzelt also in einem Zwiespalt, der im verborgenen Innern seines Herzens wohnt.

Im Vergleich zur καρδία erscheint der νοῦς nach unseren obigen Erörterungen in seinen Funktionen wesentlich enger begrenzt. Nicht als das einheitliche Organ aller persönlichen Lebensäußerungen, sondern als das Vermögen bewußter Wahrnehmung, Erkenntnis und Entscheidung tritt er uns entgegen. In der καρδία erscheint das persönliche Geistesleben in seiner unmittelbaren Einheit, im νοῦς in seiner bewußten Vermittelung (cf. I. Cor. 14, 14. 15). (Ähnlich Lüdemann p. 17.) Wenn nun aber dem νοῦς religiös-sittliche Funktionen beigelegt werden, die sonst auch der καρδία eignen,[1]) und wenn die Unfähigkeit des νοῦς im Heidentum ganz ähnlich dargestellt wird, wie die Unempfänglichkeit der καρδία, so liegt es nahe, das Herz als den Sitz des νοῦς, oder den νοῦς als ein Vermögen des Herzens zu bezeichnen. Aber mir müssen uns dessen bewußt bleiben, daß Paulus zu dieser psychologischen Vermittelung keinen Anlaß fand.[2])

Wie aber die Äußerungen des νοῦς ein engeres Gebiet umspannen als die Äußerungen der καρδία, so erscheint wiederum im Vergleich mit dem νοῦς die Tit. 1, 15 neben ihm genannte συνείδησις in ihrem Wirken enger begrenzt. Der νοῦς ist in

---

[1]) Vergl das Verhältnis des ποιεῖν zum νοῦς und zur Gesetzesforderung in der καρδία Röm. 1, 28; 2, 14. Gedanken und Entschlüsse werden dem νοῦς wie der καρδία beigelegt.

[2]) In den LXX ist νοῦς in den meisten Fällen Übersetzung von לֵב (Jes. 40, 13 von רוּחַ). In seinem Gebrauch des Begriffes steht Paulus im N. T. fast allein da. (Sonst findet sich νοῦς nur Luc. 24, 45, Apok. 13, 18; 17, 9). Daß die Bedeutung, die er dem Worte giebt, mit derjenigen sich nahe berührt, die dasselbe bei Philo hat, scheint mir unverkennbar. Auch bei Philo, der sich an Plato anschließt, ist der νοῦς die den himmlischen Dingen zugekehrte Seite des menschlichen Geistes und insbesondere die Urteilskraft. τὸ δικαστήριον τῆς ψυχῆς, (de migr. Abr. 39 I. 471) διακρίσεως καὶ τομῆς πραγμάτων σύμβολον (de somn. II. 5, I 664). Vergl. ferner Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des alten Testamentes p. 240. 41. Hieraus auf eine unmittelbare Abhängigkeit des Apostels von Philo zu schließen, ist aber schwerlich zulässig, da, abgesehen von den LXX und den Apokryphen, der durch die zeitgenössische Philosophie beeinflußte griechische Sprachgebrauch in den Missionsgebieten des Apostels ihm ausreichende Anknüpfungspunkte für seine Ausprägung des Begriffes bot.

Digitized by Google

gleicher Weise sittliche Urteilskraft und religiöses Erkenntnisvermögen, die *συνείδησις* bezieht sich bei Paulus überall auf sittliches Thun. Und während der *νοῦς* überwiegend das Thun regelt, (R. 1, 28) fällt die *συνείδησις* über das Gethane ihr Urteil. Nach Hebr. 10, 22 übt das Gewissen seine Wirksamkeit in der *καρδία*, und diese Anschauung ist sicher auch die paulinische, wenn sie auch nicht zu besonderem Ausdruck kommt, auch nicht I. Tim. 1, 5.[1])

Wenn nach den Aussagen des Apostels über den *νοῦς*, über den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* und die *συνείδησις* es sich als unzweifelhaft herausstellt, daß es nach seiner Überzeugung auch im Fleischesstande dem Menschen nicht an höheren Regungen fehlt, in denen sein gottverwandtes Wesen sich bekundet (cf. Act. 17, 28), und die es offenbar machen, daß sein natürlicher Bestand nicht im Fleisch aufgeht, so ist die Frage schließlich nicht mehr von großem Gewicht, ob der Apostel dem Menschen im Fleischesstande ausdrücklich ein *πνεῦμα* beilegt, und ob er dies *πνεῦμα* als etwas Gottverwandtes darstellt, das den Menschen über das Fleisch erhebt.

Eine völlige Verneinung des ersten Teiles dieser Frage geben auch Holsten[2]) und Weiß[3]) nicht, denen zufolge Paulus das Wort *πνεῦμα* eigentlich nur von dem den Christen verliehenen neuen göttlichen Geiste gebrauchen sollte. Auch sie erkennen an, daß Paulus sich gezwungen sah, das Wort in „populärem Sprachgebrauch" auch auf den Geist des Menschen anzuwenden, wenn er die unsichtbare Innerlichkeit und die den Menschen innerlich bewegende Kraft bezeichnen wollte (bes. Holsten 391). Zu solcher Anerkennung nötigt vor allem I. Cor. 2, 11, wo ausdrücklich das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* neben den Geist Gottes gestellt wird. Angesichts dieser Stelle kann auch nicht aus I. Cor. 15, 44. 45 gefolgert werden, daß es dem *πρῶτος ἄνθρωπος*

---

[1]) Wenn wir Röm. 2, 15 die *λογισμοί* auf den *νοῦς* zurückführen dürfen, so erscheinen v. 14 u. 15 *καρδία*, *συνείδησις* und *νοῦς* mit einander verbunden: Im innersten Grunde des Herzens steht die Gesetzesinschrift, auf die strafend das Gewissen hinweist. Diesem Hinweis zufolge aber steigen aus dem Herzen Gedanken auf, die sich von einander sondern und sich gegenseitig auseinander setzen, sobald sie in das Bewußtsein (*νοῦς*) treten.

[2]) Holsten a. a. O. p. 390—392.

[3]) Weiß a. a. O. p. 247.

Digitized by Google

völlig am πνεῦμα gefehlt habe. Freilich war für seinen Leib noch nicht πνεῦμα ζωοποιοῦν das Bestimmende. Aber gewiß eignete ihm mit der ψυχὴ ζῶσα auch das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, das nach I. Cor. 2, 11 Besitz des Menschen überhaupt ist. Aber allerdings kann aus I. Cor. 2, 11 nicht gefolgert werden, daß in dem πνεῦμα der Mensch ein Organ für die religiöse Gemeinschaft mit Gott besitzt. Denn die Analogie, welche hier zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geiste aufgewiesen wird, beschränkt sich auf das Eindringen des Geistes in das Innere seines Subjektes. Des Menschen Geist, der in ihm ist, erkennt τὰ τοῦ ἀνθρώπου. Diese Fähigkeit besitzt der Geist im Menschen überhaupt, also auch im ψυχικός, dem doch τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ unzugänglich sind. So wenig aber hienach auch an unserer Stelle der Geist des Menschen religiös gewertet wird, so wenig ist doch anderseits Holsten berechtigt, den Geist des Menschen, der in ihm ist, mit dem Geist der Welt v. 12 gleich zu setzen.[1]) Bei dieser Gleichsetzung übersieht er, daß die in v. 11 enthaltene Aussage lediglich die Bedeutung einer parenthetischen Erklärung von v. 10b hat und dem entsprechend durch den v. 12 in Frage kommenden und auf v. 6 u. 7 zurückgreifenden Gegensatz zwischen dem Geist Gottes und dem Geist der Welt gar nicht berührt wird.

Während aber I. Cor. 2, 11 vom Geist des Menschen ganz allgemein geredet wird, ohne daß zwischen Fleischesstand und Geistesstand unterschieden wird, enthalten alle übrigen Stellen, an denen das Wort πνεῦμα bei Paulus vorkommt, auch diejenigen, an denen es zur Bezeichnung des menschlichen Geistes dient, (I. Cor. 5, 3. 4. 5, I. Cor. 14, 14 f., Col. 2, 5, I. Cor. 7, 34; 16, 18, II. Cor. 2, 13; 7, 13, Röm. 1, 9; 8, 10. 16; 12, 11, Gal. 6, 18, Phil. 4, 23, Philem. 25, II. Tim. 4, 22) Aussagen über Personen, die dem Christenstande angehören. Hieraus folgt aber nicht, daß der Geist, von dem die Rede ist, überall als etwas angesehen wird, was die Christen von ihrem früheren Stande unterscheidet.

Denn wenn der Apostel I. Cor. 5, 3. 4 (cf. Col. 2, 5) seiner leiblichen Abwesenheit seine geistige Anwesenheit gegenüber-

[1]) a. a. O. p. 391 und auch „Evangelium des Paulus" p. 464 f. Anm. 19.

Digitized by Google

ſtellt, ſo thut er letztere Ausſage gewiß nicht mit Rückſicht auf ſeine Ausrüſtung mit dem göttlichen Geiſte, ſondern (cf. I. Theſſ. 2, 17) mit Bezug auf ſein natürliches Geiſtesleben, mit welchem er ſich in den Kreis ſeiner Leſer hineinverſetzt.[1])

Und wie er hier die Innenſeite von der erſcheinenden Leiblichkeit des Menſchen unterſcheidet, ſo auch I. Cor. 7, 34 u. Röm. 8, 10, wo er wiederum πνεῦμα und σῶμα, und I. Cor. 5, 5, II. Cor. 7, 1, wo er πνεῦμα und σάρξ nicht als ethiſche Prinzipien, ſondern als anthropologiſche Weſensbeſtimmungen des Menſchen einander gegenüberſtellt (I. Cor. 5, 5, R. 8, 10) oder mit einander verbindet (I. Cor. 7, 34, II. Cor. 7, 1.[2]) Die Beziehung auf den Gottesgeiſt iſt an dieſen Stellen dadurch ausgeſchloſſen, daß der Gottesgeiſt an ſich heilig und lebenskräftig und der Befleckung oder Verderbnis ſchlechterdings nicht ausgeſetzt iſt, während der Geiſt des Menſchen der Belebung (R. 8, 10), Heiligung (I. Cor. 7, 34, II. Cor. 7, 1) und Errettung (I. Cor. 5, 5) bedarf. Nicht auf den Geiſt Gottes direkt bezieht drum auch Weiß[3]) an dieſen Stellen das Wort πνεῦμα. Aber wenn er dasſelbe als eine Bezeichnung des durch den Gottesgeiſt erzeugten neuen Geiſteslebens anſieht, ſo wird er der einfachen Gegenüberſtellung von σῶμα und πνεῦμα nicht gerecht. Deutlich handelt es ſich I. Cor. 7, 34 (cf. auch II. 7, 1) darum, daß der ganze Menſch in den Dienſt des Herrn geſtellt und in ſeinem Dienſt geheiligt werde. Wenn aber τῷ πνεύματι ſich auf das neue Geiſtesleben bezieht, neben dem nach der Er-

---

[1]) I. Cor. 5, 3 und Col. 2, 5 ſind neben I. Cor. 2, 11 die beiden einzigen Stellen, an denen Weiß den „populären Sprachgebrauch" von πνεῦμα anerkennt, während Holſten neuerdings („Das Ev. des Paulus p. 464. 65 Anm. 19) außer I. Cor. 2, 11 und 5, 3. 4 auch I. Cor. 7, 34, Röm. 1, 9; 8, 16 die unſichtbare Innerlichkeit des Menſchen und II. Cor. 2, 13; 7, 13, I. Cor. 16, 18, Röm. 12, 11 die den Menſchen innerlich bewegende Kraft, das Gemüt, durch πνεῦμα bezeichnet findet, Gal. 6, 18; 3, 3, I. Cor. 5, 5 aber die Beziehung auf den Gottesgeiſt nnd die Beziehung auf das innerlich Geiſtige als das Weſenhafte im Menſchen als gleich möglich anſieht. Hiemit hat er im Weſentlichen den Standpunkt gewonnen, den Lüdemann a. a. O. p. 39—50, 132 f. und Pfleiderer a. a. O. p. 65—68 einnehmen.

[2]) An der von Pfleiderer p. 65 angeführten Stelle I. Cor. 6, 20 iſt nach überwiegender handſchriftlicher Bezeugung nur ἐν τῷ σώματι zu leſen (cf. ℵ A. B. C. So leſen auch Tiſch. u. Weſtcott).

[3]) Weiß p. 342. 43.

Digitized by Google

klärung von Weiß das natürliche Geistesleben seine Funktionen vollzieht (p. 342), so wird dieser Zweck nicht erreicht: der Leib und das neue Geistesleben wird heilig gehalten, auf das natürliche Geistesleben aber erstreckt sich das μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου nicht. Nötigt nicht vielmehr dem gegenüber der Zusammenhang, der (im Gegensatz zu μεμέρισται) auf eine ungeteilte Hingabe an den Herrn hinweist, zu der Erklärung: die ἄγαμος sorgt dafür, daß sie an Leib und Geist, in ihrer äußeren Erscheinung und in ihrem innern Leben, sich als gottgeweiht darstelle, um also dem Herrn zu gefallen? I. Cor. 5, 5 aber steht πνεῦμα als Objekt des σώζεσθαι ganz in dem Sinne, wie bei den Synoptikern ψυχή (Marc. 3, 4; 8, 35 u. a.).

Aber findet sich nicht vielleicht I. Th. 5, 23 eine Nebeneinanderstellung des neuen Geisteslebens, des natürlichen Geisteslebens und der Leiblichkeit des Menschen?[1]) Nach dem Zusammenhang wird der Mensch Gott gegenübergestellt als Objekt des göttlichen ἁγιάζειν und τηρεῖν. Bereits dieser Umstand führt dazu, πνεῦμα, ψυχή und σῶμα als Bezeichnungen des menschlichen Wesens in seiner Empfänglichkeit für die Einwirkungen Gottes, aber damit auch in seiner Unterschiedenheit von Gott zu verstehen.[2]) Ferner führt die Coordinierung von πνεῦμα mit ψυχή und σῶμα[3]) dahin, unter πνεῦμα in gleicher Weise einen Faktor des menschlichen Wesens zu verstehen, wie unter Seele und Leib. Freilich will der Apostel gewiß keine philosophische Trichotomie lehren, sondern die im Zusammenhang deutlich hervortretende Absicht, das menschliche Wesen in der Gesamtheit seiner Beziehungen als Objekt des Heiligens und Bewahrens zu bezeichnen, führt ihn dahin, an unserer Stelle nicht nur πνεῦμα und σῶμα, sondern auch πνεῦμα und ψυχή zu unterscheiden.[4]) Er beschreibt das geistige Leben des Menschen in zwei

[1]) Zu dieser Auffassung führen die Worte von Weiß, p. 343 und 214, Anm. 1.

[2]) Gewiß ist das menschliche πνεῦμα nach I. Th. 5, 23 wie nach I. Cor. 7, 34, Röm. 8, 10 mit Kräften neuen Geisteslebens ausgestattet, aber es bleibt doch im Unterschied vom göttlichen Geiste immer der dem Menschen als solchen eignende, wie auch immer durch das göttliche πνεῦμα bestimmte, Geist.

[3]) Gegen Wendt p. 123. Das Adjektivum ὁλόκληρον und das Verb τηρηθείη wird am natürlichsten zu allen drei Substantiven gezogen, wenn auch das Genus von ὁλόκληρον durch πνεῦμα bestimmt ist.

[4]) cf. Pfleiderer, der Paulinismus p. 67.

Digitized by Google

Ausdrücken[1]), von denen der eine das innerlich Belebende in der menschlichen Persönlichkeit (רוּחַ חַיִּים), der andere das belebte Subjekt (נֶפֶשׁ חַיָּה) kennzeichnet. Daß die ψυχή im Unterschied vom πνεῦμα die Trägerin der niederen, sinnlichen, Geistesvermögen sei, kann dagegen nicht als ein allgemeiner Grundsatz der paulinischen Anthropologie aufgestellt werden. (cf. I. Cor. 2, 14, Eph. 6, 6, Phil. 1, 27, Col. 3, 23). Wenn aber an unserer Stelle die ψυχή zwischen πνεῦμα und σῶμα steht, so will allerdings der Apostel wohl mit dem πνεῦμα das Vorzüglichste am Menschen bezeichnen, während ihm die lebendige Seele in ihrer Bedingtheit durch die Lebenskraft des Geistes und in ihrer Besonderung als Leibesseele dem Werte nach an zweiter Stelle steht.[2])

Von der bewegten Innenseite des Menschen, nicht aber von dem ihm in Christo verliehenen Gottesgeist oder von dem in ihm gewirkten neuen Geistesleben wird πνεῦμα auch da verstanden werden müssen, wo von Ruhe und Erquickung des Geistes die Rede ist (I. Cor. 16, 18, II. Cor. 2, 13; 7, 13). Gewiß handelt es sich, wie Weiß p. 342 betont, an jenen Stellen um Stimmungen, wie sie den betreffenden Personen lediglich im Bereich ihres Christenlebens eignen. Aber wenn der Christ in ganz Anderem seine Ruhe und Erquickung findet als der Fleischesmensch, so folgt daraus nicht, daß das Organ der Ruhe bei ihm ein anderes geworden ist. Es bleibt sein Geist, sein Innenleben, das jene Erquickungen erfährt. Nach Philem. 7 und 20 sind es die σπλάγχνα der Heiligen und des Apostels, die durch Philemon

---

[1]) cf. Luc. 10, 27 nach Deut. 6, 5 ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. cf Matth. 22, 37, Mk. 12, 30, Luc. 1, 46. 47.

[2]) Wenn Wendt p. 123. 24 an unserer Stelle πνεῦμα als den übergeordneten Begriff, der synekdochisch den ganzen Menschen bezeichne, versteht, und ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα für einen appositionellen Zusatz erklärt, in welchem der einheitliche Begriff ὁμῶν τὸ πνεῦμα in seine Bestandteile zerlegt werde, so vermag ich, angesichts der sonstigen Gegenüberstellung von πνεῦμα und σῶμα und angesichts der Absicht des Apostels, an unserer Stelle das menschliche Wesen in seiner Vollständigkeit (ὁλοτελεῖς) zu bezeichnen, diese Auslegung nur als einen Misgriff anzusehen, der unerklärlich wäre, wenn Wendt sich nicht durch Gal. 6, 18 u. a. μετὰ τοῦ πνεύματος ὁμῶν, hätte bestimmen lassen.

Digitized by Google

erquickt sind und erquickt werden sollen, und diese Erquickung wird v. 20 durch die Worte ἐν Χριστῷ ausdrücklich als eine christliche bezeichnet. Dennoch wird hieraus niemand folgern, daß τὰ σπλάγχνα erst dem Christen eigneten. Wie aber hier das Innere, das christliche Erquickung empfängt, τὰ σπλάγχνα genannt wird, so an jenen Stellen der Corintherbriefe: τὸ πνεῦμα. Und an allen diesen Stellen wird der Geist durch einen genit. possessivus oder durch das Possessivpronomen bestimmt als den betreffenden Menschen angehörender bezeichnet. Mit Recht weist Pfleiderer p. 65 auch darauf hin, daß von dem schwachen, leidensfähigen Geiste des Menschen viel eher sich jene Aussagen thun lassen, als von dem göttlichen Geiste, der selbst aktives Prinzip der Stärkung und des Trostes ist.

Nicht mit derselben Zuversicht, wie an jenen Stellen, aber vermag ich Röm. 12, 11 τῷ πνεύματι ζέοντες auf den menschlichen Geist zu beziehen, da nach den Worten über die Charismen v. 6–8 und neben der Aussage τῷ κυρίῳ δουλεύοντες sehr wohl sich der Gedanke schickt: „durch Gottes Geist erglühend.“ Der Blick aber auf das unmittelbar vorhergehende Glied τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί und der Vergleich mit Act. 18, 25, wo dem Apollos, (der nur von der Johannestaufe weiß, also gleich den 19, 2. 3 genannten den heiligen Geist noch nicht empfangen hat,) ein ζέειν τῷ πνεύματι beigelegt wird, legt die Frage nahe, ob nicht auch hier von einer feurigen Erregtheit des menschlichen Innern gegenüber träger Saumseligkeit geredet ist. Diese Erregtheit des Innern würde freilich Röm. 12, 11 auf das Wirken des Gottesgeistes zurückgehen, so daß nur fraglich bleibt, ob durch τῷ πνεύματι die treibende Kraft des ζέειν, oder das Innere, welches von der göttlichen Geisteskraft feurig erregt wird, bezeichnet ist.

Rechtfertigen aber die bisher in Betracht gezogenen Stellen das Urteil von Pfleiderer p. 65—67 und Lüdemann p. 39—50, daß das menschliche πνεῦμα zwischen der σάρξ und dem göttlichen πνεῦμα als neutrale Substanz des Personlebens indifferent in der Mitte steht, ohne irgend eine Verwandtschaft mit dem göttlichen Geiste zu verraten? Pfleiderer gewinnt dies Resultat besonders aus der Erwägung, daß ja der menschliche Geist der Rettung, Heiligung und Bewahrung bedürfe, daß er also an sich auch nicht-heilig sein könnte. Aber auch der

Digitized by Google

νοῦς bedarf der ἀνακαίνωσις, auch er ist unter dem Einfluß der σάρξ geschwächt, ja verkehrt, und doch sieht Paulus ihn nach Pfleiderer als gottverwandtes Element im Menschen an. Allerdings ergab sich auch für uns aus dem Umstand, daß der menschliche Geist der Heiligung u. s. w. bedarf, sein Unterschied vom göttlichen Geiste, allerdings steht der Geist I. Cor. 7, 34 als Objekt der Heiligung mit dem σῶμα auf gleicher Linie (cf. I. Th. 5, 23, II. C. 7. 1). Aber aus Röm. 8, 10 (cf. auch I. Cor. 5, 5) geht doch deutlich hervor, daß jene Coordinierung von Geist und Leib nicht eine gleiche religiöse Wertschätzung beider in sich schließt. Denn auf die Rettung des πνεῦμα kommt es (I. Cor. 5, 5) vor allem an, und wenn Christus in uns wohnt, dann mag der Leib dem Tode verfallen, unser πνεῦμα nimmt um der in Christo dargebotenen δικαιοσύνη willen am Leben Christi Teil (Röm. 8, 10). In gleicher Weise kommt es in den Segenswünschen Gal. 6, 18, Phil. 4, 23, Philem. 25, II. Tim. 4, 22 zum Ausdruck, daß der Geist des Menschen es vor allem ist, dem die Gnadenwirksamkeit unseres Herrn Jesu Christi gilt.[1])

Und vor allem ist auf Röm. 8, 16 zu verweisen, wo des Menschen Geist das Zeugnis des göttlichen Geistes empfängt. Wie wir aber die nähere Erörterung dieser Stelle der späteren Untersuchung vorbehalten müssen, so werden wir auch auf

---

[1]) Daß in diesen Schlußvoten unter πνεῦμα nicht das neue Geistesleben mit Weiß zu verstehen ist, ergiebt sich daraus, daß die Verbindung μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν mit der anderen μεθ' ὑμῶν oder μετὰ πάντων ὑμῶν sowohl in den Hauptbriefen als in den kleinen Paulinen als gleichwertig abwechselt. Wenn II. Tim. 4, 22 im Abschiedsgruß auf die Worte: „Der Herr sei mit deinem Geiste", die andern folgen: „die Gnade sei mit euch," so enthält letztere Wendung offenbar eine Erweiterung desselben Wunsches, der zunächst dem Timotheus allein zugerufen war, auf die christliche Gemeinschaft, in der er steht.

Gegen die Auffassung, zu der Holsten (Ev. des Paulus p. 465) neigt, daß Gal. 6, 18 πνεῦμα von dem Gottesgeist in den Gläubigen zu verstehen sei, haben Lüdemann p. 133 und Wendt p. 123 mit Recht geltend gemacht, daß die Gnade Christi, die selbst durch den Geist an den Gläubigen wirkt, nicht diesen Geist zum Objekt ihres Wirkens haben könne. Daß aber Gal. 6, 18 vom Apostel ein Gegensatz des πνεῦμα zum sinnlichen Fleischeswesen beabsichtigt sei, kann nur derjenige meinen, der mit Holsten, Ev. des Paulus p. 136. 180 Anm. 84, nicht nur II. Tim. 4, 22, sondern auch Philem. 25 und Phil. 4, 23 für nachpaulinische Nachahmungen hält.

Digitized by Google

Aussagen des Apostels wie Röm. 1, 9, Eph. 4, 23; 6, 18, Col. 1, 8, in denen des Menschen inneres Geistesleben nicht nur, wie in den bisher genannten Stellen, in seiner religiösen Empfänglichkeit für die göttliche Offenbarung, sondern auch in lebendiger religiöser Selbstbethätigung uns entgegentritt, bei der Besprechung des Lebens im Geist einzugehen haben. Dort werden auch Stellen, wie Gal. 6, 1, I. Cor. 4, 21, II. Cor. 12, 18, ihre Erörterung finden, die von Wendt p. 122 u. a. auf des Menschen Geist gedeutet sind, während sie nach meiner Überzeugung eine solche Deutung nicht zulassen.

Hat sich aber bereits aus den erörterten Aussagen des Apostels ergeben, daß des Menschen Geist im Christenstande vornemlich der Gegenstand göttlicher Gnadenwirkungen ist, so wird derselbe nicht seinem Wesen nach indifferent zwischen der sündhaft bestimmten σάρξ und dem göttlichen Geiste stehen, sondern es muß vielmehr seine Bestimmung sein, die Selbstbezeugungen Gottes in sich aufzunehmen und zu erwiedern. Die durch das ganze alte Testament hindurchgehende Anschauung, daß der Lebensgeist des Menschen auf den göttlichen Lebensodem zurückgeht, hat Paulus gewiß nicht verlassen, wenn auch die soteriologische Richtung seiner Gedanken ihn nicht dazu führte, hierüber bestimmte Aussagen zu geben. (cf. übrigens Act. 17, 28. 29.)

Wenn aber der Apostel das πνεῦμα des Menschen da, wo er eigens vom Fleischesstande redet, nirgend ausdrücklich erwähnt, so wird der Grund vornehmlich darin liegen, daß nach seiner Überzeugung des Menschen πνεῦμα in seiner religiösen Empfänglichkeit und in seiner religiösen Selbstbethätigung erst da sich lebendig entfaltet, wo es mit dem göttlichen πνεῦμα in Wechselwirkung tritt, während es in seiner Lebensäußerung gebunden ist, wo unter der Herrschaft der σάρξ für das persönliche Leben die Verflochtenheit in die Welt das Bestimmende geworden ist.

Unverkennbar tritt uns nach diesen Ergebnissen eine enge Verwandtschaft zwischen dem πνεῦμα im Menschen einerseits und dem νοῦς anderseits entgegen. Wie nach Röm 1 und 7 im νοῦς die Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung und im Gesetz, so wird nach Cap. 8 im πνεῦμα die Selbstbezeugung Gottes in Christo und im Geiste aufgenommen. Und wie Paulus

Digitized by Google

nach Röm. 7, 25 im νοῦς dem Gesetze Gottes diente, so dient er nach Röm. 1, 9 als Erlöster Christi Gotte ἐν τῷ πνεύματί μου. Wie der νοῦς das Vermögen selbstbewußten Wollens und Erkennens ist, so erscheint nach I. Cor. 2, 11 das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als Träger des menschlichen Selbstbewußtseins.

Bestätigt es sich uns durch diese Beobachtungen, daß die Grenzen der einzelnen psychologischen Begriffe bei Paulus fließend sind, so können uns doch anderseits die charakteristischen Unterschiede nicht entgehen, die sich auch in der Anwendung der Begriffe νοῦς und πνεῦμα bei ihm finden. Bereits I. Cor. 2, 11 tritt es uns entgegen, daß dem πνεῦμα nicht in ganz demselben Sinne, wie sonst dem νοῦς, das Selbstbewußtsein zugeschrieben wird. Das πνεῦμα erscheint hier nicht als ein besonderes geistiges Vermögen (wie der νοῦς), sondern als die in's Innere dringende geistige Lebenskraft, als das geistig Durchdringende (weil Belebende) überhaupt. Und wenn dem πνεῦμα Gemütsbewegungen beigelegt werden, wenn von einer geistigen Anwesenheit bei leiblicher Ferne geredet wird, so berührt sich in diesen Fällen das πνεῦμα mit der καρδία (cf. I. Th. 2, 17, Philem. 7), aber nicht mit dem νοῦς. Der Grund liegt darin, daß das persönliche Leben sich im νοῦς überwiegend in seiner bewußten Vermittelung, im πνεῦμα aber in seiner inneren Lebendigkeit darstellt. Wie die רוּחַ des alten Testamentes zunächst der Hauch der Lebensodem ist, so ist auch im neuen Testament das πνεῦμα das Belebende und Lebenskräftige. Dem entspricht auch bei Paulus die verschiedene religiöse Wertung von πνεῦμα und νοῦς. Die Aneignung der in den Werken der Schöpfung und in den Forderungen des Gesetzes vermittelten Gottesoffenbarung geschieht im νοῦς. Die unmittelbare Selbstmitteilung Gottes im Geist aber nimmt nicht nur den νοῦς in Anspruch, sie greift über ihn hinaus und richtet sich an den Geist als das innerlich Belebende in der Persönlichkeit. Nicht nur der Wunsch, einer Verwechslung mit dem Geist der Wiedergeburt vorzubeugen,[1]) hat drum wohl den Apostel veranlaßt, Röm. 7 nicht vom menschlichen πνεῦμα, sondern vielmehr vom νοῦς zu reden, zumal c. 8, 10 die Gefahr einer solchen Verwechslung noch näher lag, und der Apostel dennoch den Geist des Menschen πνεῦμα nennt. Sondern

[1]) Beyschlag, die Christologie des Neuen Testamentes 205.

Digitized by Google

es handelt sich Röm. 7 um die besonderen Funktionen des sittlichen Erkennens und Wollens, die als solche dem νοῦς zukommen, während das innere Leben Röm. 8, 10 nur dem πνεῦμα zugeschrieben werden konnte. Eine ausdrückliche Verbindung vom πνεῦμα und νοῦς findet sich Eph. 4, 23. Entsprechend der Art aber, in welcher im Epheserbriefe wiederholt zwei verwandte Begriffe durch Genitivverbindung zu einem einheitlichen Begriffe verschmolzen werden, (cf. 2, 2, κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου; 3, 7 κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος u. κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως; 1, 19 τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) scheint auch τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν einen durchaus einheitlichen Begriff zu bilden, dessen Bestandteile nicht scharf gegeneinander abzugrenzen sind.[1]) Ist in v. 17 u. 18 die Verkehrtheit des menschlichen Innern gekennzeichnet, so besagt v. 23, daß dies Innere eine Erneuerung erfahren muß. Wenn aber das zu erneuernde Innere als πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν gekennzeichnet wird, so treten in diesem Doppelbegriff freilich zwei Seiten des menschlichen Geisteslebens hervor, (das bewegende und belebende Prinzip und der sittliche Sinn des Menschen), eine theoretische Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das menschliche πνεῦμα zum menschlichen νοῦς steht, wird sich aber aus dieser pleonastisch gearteten Verbindung nicht gewinnen lassen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt ein Vergleich der paulinischen Aussagen über das πνεῦμα des Menschen mit den Aussagen über die καρδία. In gewissen Verbindungen kann der Apostel sowohl πνεῦμα als καρδία gebrauchen (cf. I. Cor. 5, 3 u. I. Thess. 2, 17). Wie aber πνεῦμα trotz des Fließenden in seiner Anwendung sich doch mit νοῦς und mit ψυχή nicht völlig deckt, so unterscheidet es sich auch als das innere Lebensprinzip von der καρδία, in der das persönliche Leben sich in seiner verborgenen Tiefe darstellt. Fernere psychologische Formulierungen, wie sie z. B. Lüdemann giebt, indem er sagt, daß σῶμα, νοῦς und καρδία im πνεῦμα ihr Subjekt empfangen, dessen Organe sie sind (a. a. O. p. 49), führen über die einfachen Aussagen des Apostels hinaus.

---

[1]) Drum kann τῷ πνεύματι nicht wohl als dat. instrum. verstanden und auf den heiligen Geist bezogen werden.

Digitized by Google

Als Gesamtresultat unserer bisherigen Erörterungen aber ergiebt sich das Urteil, daß nach paulinischer Darstellung der natürliche Mensch in seinem Fleischesleibe Gott dem Herrn dienen sollte, daß er thatsächlich aber durch Versuchung und Übertretung Gott entfremdet, unter Vermittelung seiner mit der Welt verflochtenen Fleischlichkeit dem Dienst der Vergänglichkeit verfallen und ein Sklave der Sünde geworden ist, daß er aber auf der andern Seite im πνεῦμα und im νοῦς, in der mit dem eingeschriebenen Gesetze ausgestatteten καρδία und in der nach diesem Gesetze urteilenden συνείδησις Faktoren des persönlichen Lebens besitzt, deren Wirksamkeit freilich durch die herrschende Sünde gehemmt ist, und die selbst durch die Sünde getrübt und verderbt sind, die aber doch nicht in der sündhaft bestimmten σάρξ aufgehen, sondern in ihrer gottverwandten Art Anknüpfungspunkte für die göttliche Heilsoffenbarung bilden. Gewirkt aber kann die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes, die Erlösung aus der fleischlichen Gebundenheit an den κόσμος und die Rückkehr zu dem Quell göttlichen Lebens nimmer durch die natürliche Bethätigung jener menschlichen Faktoren werden, sondern allein durch die Kraft des göttlichen Lebensgeistes.

Als solche, die den Geist empfangen haben, stehen die Christen nicht mehr im Stande des Fleisches (Röm. 8, 1—11). Wie aber alles Heil nach Paulus Überzeugung durch Christum vermittelt ist, so auch der Empfang des Geistes. Den Zusammenhang zwischen dem Geistesempfang und der Heilsoffenbarung in Christo den paulinischen Aussagen gemäß darzulegen, wird daher im Folgenden meine Aufgabe sein. Im Hinblick darauf aber, daß der Apostel in der Gottesoffenbarung in Christo das Ziel und Ende aller Gottesoffenbarung des alten Bundes findet (Gal. 3, 16. 24), bedarf es zur Erfüllung jener Aufgabe zuvor eines Rückblickes auf die Stellung, welche Paulus dem Geiste Gottes im alten Bunde beimißt, und auf die Bedeutung, welche er der alttestamentlichen Heilsoffenbarung für den in Christo vermittelten Geistesempfang zuschreibt.[1])

[1]) Wenn die Behandlung des Fleischesstandes in der vorliegenden Untersuchung einen weiteren Raum einnimmt, als ihr nach der Anlage des Ganzen zusteht, so darf zur Erklärung dieser Ausdehnung darauf hingewiesen werden, daß bei der Erörterung des für die ferneren Untersuchungen so überaus

Digitized by Google

2. Die alttestamentliche Offenbarung und der Geist Gottes.

Der soteriologischen Betrachtungsweise des Apostel Paulus entspricht es, daß in seinen Aussagen über den Geist Gottes nirgend auf einen Zusammenhang des Geistes mit dem gesamten Schöpfungsleben hingewiesen wird. Nirgend erscheint der Geist, wie doch im alten Testament (Gen. 1, 2, Ps. 33, 6; 104, 29. 30), als die beseelende Gotteskraft alles kreatürlichen Lebens, sondern überall ist in den Aussagen über den Geist Gottes die Beziehung auf die Verwirklichung und Aneignung der göttlichen Heilsoffenbarung das Entscheidende. Gemäß der Bedeutung aber, die Paulus der alttestamentlichen Offenbarung Gottes für die Begründung des Heiles beimißt, steht ihm auch die heilsgeschichtliche Entwicklung Israels im A. B. unter dem Einfluß des göttlichen Geistes. Er kennt ein Wirken des Geistes im A. B., das er mit dem Geisteswirken in der Christenheit wiederholt in Parallele stellt (Gal. 4, 29, I. Cor. 10, 3. 4).

Als *κατὰ πνεῦμα* erzeugter steht Isaak dem nach Fleischesweise erzeugten Ismael gegenüber (Gal. 4, 29) und ist er ein Typus der Christen, die gleich ihm *τέκνα ἐπαγγελίας* sind (v. 28). Wenn aber die Erzeugung *κατὰ πνεῦμα* (v. 29) der Erzeugung *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* (v. 23) parallel steht, so ist die Voraussetzung dieser Gleichstellung, daß in dem Verheißungsworte, in welchem Gott dem Abraham den Isaak verhieß, göttlicher Geist lebendig war. Und wie die Verheißung nicht nur Vorherverkündigung des *γεννηθῆναι* war, sondern wie letzteres durch das göttliche Verheißungswort gewirkt ist (*διὰ τῆς ἐπαγγελίας*), so wird auch der in der Verheißung wirksame Gottesgeist als bestimmend für die Erfüllung der Verheißung angesehen (*κατὰ πνεῦμα*). Im Auge zu behalten ist aber, daß Paulus zu der Bezeichnung Isaaks als eines *κατὰ πνεῦμα* erzeugten nur dadurch geführt ist, daß er ihn als Typus der Christen verwendet,

---

wichtigen Begriffes der *σάρξ* Verfasser sich um so mehr für verpflichtet hielt, den Weg, auf welchem er seine Ergebnisse gewonnen hat, im Einzelnen darzulegen, da er weder in der von Holsten, Lüdemann u. Pfleiderer, noch in der von Weiß und Wendt eingeschlagenen Richtung zu einer Überwindung der in dem Begriffe liegenden Schwierigkeiten gelangen konnte.

Digitized by Google

die als Kinder der Verheißung durch Gottes Geist ein neues Wesen empfangen haben (cf. Gal. 3, 14).

In gleicher Weise redet der Apostel I. Cor. 10, 3. 4 vom Geisteswirken im alten Bunde in einem Zusammenhange, in welchem es ihm darauf ankommt, alttestamentliche Vorgänge für den Christenstand typisch zu verwerten.[1]) Und wie es Gal. 4, 29 die leibliche Erzeugung Isaaks ist, die auf den Geist zurückgeführt wird, so hier die leibliche Speisung und Tränkung Israels in der Wüste. Denn da das Adjektiv πνευματικός im gleichen Zusammenhang auch mit πέτρα verbunden wird, kann es in der Verbindung mit βρῶμα und πόμα nicht besagen wollen, daß Speise und Trank (als Seelenspeise) für das πνεῦμα des Menschen bestimmt seien. Vielmehr wird durch das Adjektivum ausgedrückt, daß diese Speise und dieser Trank im Unterschied von anderer Nahrung nicht auf natürlichem Wege, sondern durch Geisteswirken den Kindern Israel dargereicht sei. Im Geist vollzieht sich hienach das besondere Offenbarungswirken Gottes zum Besten seines Volkes. Was er vom Himmel her (cf. Joh. 6, 31. 32 ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) den Gliedern seines Volkes sendet, ist geistgewirkt. Während aber der höhere Ursprung des Manna's sich aus der Art des Empfanges von selbst ergab, giebt der Apostel in Betreff des Wassers, das den Israeliten gespendet wurde, nähere Erklärung, indem er den geistlichen Ursprung desselben auf den geistlichen Charakter des Felsens zurückführt, dem es entströmte. Wenn er aber den Felsen nicht nur πέτρα πνευματική nennt, sondern zugleich πέτρα ἀκολουθοῦσα, und wenn er alsdann von diesem Felsen sagt: „er war Christus," so erhebt sich die Frage, in welchem Sinne diese Aussagen vom Apostel gethan sind, und welcher Zusammenhang zwischen ihnen und dem pneumatischen Charakter des Felsens besteht. Zur Deutung gehen wir zunächst auf die alttestamentliche Grundlage dieser Stelle, auf Exod. 17, 6 zurück. Wenn dort Jehovah zu Mose spricht: „Siehe ich werde dort vor dir stehen auf dem Felsen in Horeb, und wenn du an den Felsen schlägst, so wird Wasser aus ihm hervorgehen, und das Volk wird trinken," so wird das Hervorquellen des Wassers ausdrücklich auf die Gegen-

[1]) cf. Gal. 4, 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα mit I. Cor. 10, 6 ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν.

Digitized by Google

wart Jehovahs zurückgeführt. (cf. Deut. 8, 15, Jes. 48, 21, Ps. 114, 7. 8; 78, 14—16; 105, 39—41.) Wenn wir aber ferner daran denken, daß Jehovah es ist, der sein Volk durch die Wüste geleitet, und daß immer wieder im A. T. Jehovah als der Fels Israels bezeichnet wird, der sein Volk schützt und schirmt (cf. Deut. 32, 4.. 15. 18. 30. 31, II. Sam. 22, 2, Ps. 18, 3, Jes. 17, 10 ꝛc.), und wenn wir hinzunehmen, daß alle Offenbarung Gottes seit Schöpfung der Welt her (I. Cor. 8, 6) dem Apostel durch Christus vermittelt ist, so hat es nichts Befremdliches, daß Christus als derjenige bezeichnet wird, der als geistlicher Fels dem Volke Wasser spendet, während der natürliche Fels in Horeb hiezu an sich nicht im Stande ist, und daß Christus, der dem Volke auf seinem Wüstenzuge folgt, die *ἀκολουθοῦσα πέτρα* genannt wird, die immer wieder dem Volke Wassers die Fülle bot (Ps. 78, 15).[1]) Als pneumatischer Fels aber wird Christus bezeichnet, sofern göttliche Geisteskraft es ist, die in ihm lebt und durch ihn wirkt.

Da aber der Rückblick auf die Gnadenführungen Gottes mit seinem Volke und auf die dennoch erfolgte Abkehr des Volkes von seinem Gott I. Cor. 10 von dem Gesichtspunkt beherrscht ist, den Christen ein mahnendes und warnendes Exempel vorzuführen, so sieht gewiß der Apostel nicht nur in der Wolken- und Meerestaufe, die Israel empfing, einen Typus der christlichen Taufe (v. 2), sondern auch in der Darreichung der vom Himmel herabgekommenen geistlichen Speise und des durch den geistlichen Felsen vermittelten geistlichen Trankes ein Vorbild des heiligen Abendmahles, das er in demselben Kap. v. 21 als ein *ποτήριον*

---

[1]) cf. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch, 4. Aufl. p. 722, Hofmann, d. hl. Schrift N. T. 2. Aufl. II. 2. p. 199 f., Heinrici, Commentar zu dem 1. Corintherbriefe zu Cap. 10 V. 3. Daß auf diese paulinische Combination alttestamentlicher Aussagen die rabbinische Vorstellung von dem in der Wüste dem Heereszuge Israels sich nachwälzenden Felsen (Bammidbar R. S. 1, Onkelos in Num. 21, 18—20 nach Meyer Com. p. 265) von Einfluß gewesen sei, ist bei der Bekanntschaft des Apostels mit jüdischer Theologie wohl möglich. Wir würden aber dann bei Paulus nicht eine einfache Aufnahme der rabbinischen Anschauung, sondern eine eng an das alte Testament sich anschließende und in christlichem Geist vollzogene Umgestaltung und Vertiefung derselben zu erkennen haben. Für die Begleitung des Wüstenzuges durch Christum aber ist an Sap. 10, 17 zu erinnern, wo die *σοφία* als Führerin auf der *ὁδὸς θαυμαστή* erscheint.

Digitized by Google

κυρίου πίνειν und ein τραπέζης κυρίου μετέχειν bezeichnet. Hat Israel trotz aller Gnadenspenden sich doch von Gott dem Herrn abgewandt und den Lohn solcher Abwendung empfangen, so sollen die Christen durch solche Erinnerung sich treiben lassen, den Götzendienst und die Gemeinschaft der Dämonen, die mit der Teilnahme an den Gnadenspenden des Herrn im Abendmahle sich nicht verträgt, ernstlich zu fliehen (v. 14—22). Auch in unserem Zusammenhange sind danach die Aussagen des Apostels über die Wirkungen des Geistes im alten Bunde durch seine neutestamentliche Heilserfahrung bedingt. Als Erlöster Jesu Christi erkennt er in der Geschichte Israels ein göttliches Walten, das letzthin den Christen dient (v. 11), und sieht er in der Leitung und Erhaltung Israels die göttlichen Geisteskräfte wirksam, durch welche gegenwärtig der erhöhte Herr in seinen Gläubigen wirkt.

Wie aber Gal. 4, 29 der Unterschied des alttestamentlichen Typus und der neutestamentlichen Erfüllung darin zu erkennen war, daß es bei Isaak sich um die geistgewirkte leibliche Erzeugung, bei den Christen aber um die geistgewirkte Zeugung zu neuem göttlichen Leben handelt, so tritt an unserer Stelle derselbe Unterschied entgegen, sofern die geistgewirkte leibliche Erhaltung Israels als ein Typus der geistgewirkten Erhaltung des neuen göttlichen Lebens in den Christen erscheint.

Hat aber der Apostel, der in der alttestamentlichen Heilsgeschichte ein typisches Walten des göttlichen Geistes erkennt, auch in dem alttestamentlichen Schriftwort Geisteszeugnis gesehen?

Vielfach wird II. Cor. 4, 13 dahin verstanden, daß der Apostel sich denselben Glaubensgeist zuschreibe, der in dem zitierten Psalmenwort Ps. 116, 10 zum Ausdruck komme. Die Worte τὸ αὐτὸ πνεῦμα erhalten bei dieser Auslegung ihre nähere Bestimmung in dem folgenden κατὰ τὸ γεγραμμένον. Dieser Auffassung stehen aber gewichtige Bedenken entgegen. Der Ausdruck κατὰ τὸ γεγραμμένον, der eine einfache Zitationsformel, wie καθὼς γέγραπται (Röm. 1, 17) ist, scheint nicht dazu geeignet zu sein, das vorangehende αὐτό näher zu bestimmen, sondern scheint vielmehr dazu bestimmt zu sein, das Schriftgemäße in dem Glauben und Reden des Apostels hervorzuheben. Hätte der Apostel die Identität des ihm und dem Psalmisten

Digitized by Google

eignenden Geiſtes hervorheben wollen, ſo würde er etwa geſchrieben haben: ἔχοντες τὸ αὐτὸ πνεῦμα — — ἐν ᾧ γέγραπται. Nach dem Wortlaut unſeres Verſes dienen dagegen die Worte κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα κτλ zur näheren Beſtimmung des Prädikates καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν διὸ καὶ λαλοῦμεν, während αὐτό ſeine Erklärung im vorhergehenden Verſe findet[1]): Die Identität des ihm und den Corinthern eignenden Glaubensgeiſtes hebt der Apoſtel hervor, nachdem er zuvor den Unterſchied gekennzeichnet hat, der zwiſchen ſeiner Lage und der der Corinther beſteht. „Der Tod iſt in uns wirkſam, das Leben aber in euch. Ob wir aber auch die Wirkſamkeit des Todes an uns erfahren, ſo beſitzen wir doch denſelben Glaubensgeiſt, der in euch lebendig wirkſam iſt, und im Beſitze dieſes Glaubensgeiſtes verhalten wir uns dem Schriftworte gemäß: „ich habe geglaubt, darum habe ich auch geredet," indem auch wir glauben und darum auch reden." Ob er ſchon allezeit in den Tod gegeben wird, vermag der Apoſtel doch im Glauben Zeugnis abzulegen, weil er weiß, daß er als um Jeſu willen ertöteter (v. 11) auch mit Jeſu auferweckt und gemeinſam mit den Corinthern, die jetzt ſchon Jeſu Leben an ſich erfahren, vor Gottes Angeſicht geſtellt werden wird (v. 14). Entſcheidet aber die in v. 12 und 14 ausgeſprochene Zuſammenſtellung des Apoſtels mit ſeinen Leſern dafür, daß auch in dem Ausdruck τὸ αὐτὸ πνεῦμα v. 13 der Apoſtel mit ſeinen Leſern ſich zuſammenfaßt[2]), ſo enthält unſere Stelle keine Ausſage über ein Walten des Geiſtes im altteſtamentlichen Schriftwort.

Und wenn im übrigen neuen Teſtamente häufig altteſtamentliche Worte als Worte des heiligen Geiſtes eingeführt werden (z. B. λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Hebr. 3, 7 cf. 9, 8; 10, 15; προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυεὶδ Act. 1, 16; 4, 25), oder den altteſtamentlichen Propheten und Pſalmſängern ein λέγειν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ beigelegt wird (Marc. 12, 36, Matth. 22, 43), ſo iſt zu beachten, daß ſich in Paulus Munde eine derartige Einführung altteſtamentlicher Stellen nur

[1]) Völlig iſoliert wird αὐτό, wenn Meyer das Zitat zutreffend mit dem Prädikat verbindet, aber αὐτό nicht aus v. 12 erklärt.

[2]) cf. Schlatter, der Glaube im neuen Teſtament, Leyden 1885, p. 348 u. 578, 79, Erl. 17 im Anſchluß an Hofmann a. a. O., II. Teil 3. Abt., p. 110 f.

Digitized by Google

Act. 28, 25 findet.[1]) Wohl aber ergiebt sich aus der Stellung, die der Apostel durchgehends zum alttestamentlichen Schriftwort einnimmt, sowie aus den stehenden Formeln, mit denen er in seinen Briefen Zitate aus demselben einleitet (*καθὼς γέγραπται*, *γέγραπται γάρ* und *ἡ γραφὴ λέγει*, Röm. 1, 17; 12, 19; 4, 3 und an vielen anderen Stellen cf. *κατὰ τὸ γεγραμμένον* II. Cor. 4, 13), daß ihm wie den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern die *γραφή* des alten Bundes göttliches Offenbarungswort von bleibender Bedeutung ist. (cf. u. a. Röm. 1, 2 und 15, 4.) Als *γραφαὶ ἁγίαι*, in denen Gott zu uns redet, gelten ihm aber gewiß die alttestamentlichen Schriften als unter dem Wirken des göttlichen Geistes entstanden (cf. Röm. 7, 14.). Andernfalls könnte er dem *γέγραπται* nicht so hohe Bedeutung beilegen. Dagegen finden wir in seinen älteren Briefen keine Auskunft über die Art, wie der Geist Gottes bei Abfassung derselben wirksam war. Auch ohne Erörterungen über die Inspiration der Schrift zu geben, durfte Paulus die Autorität derselben überall geltend machen. Ja, auch die II. Tim. 3, 16 gegebene Bezeichnung der Schrift als *θεόπνευστος* scheint dem Zusammenhang zufolge nicht zunächst auf die Entstehung, sondern auf die Beschaffenheit der Schrift hinzuweisen. Wie ein Mensch als *θεόπνευστος* bezeichnet wird,[2]) wenn er von Gott durchhaucht ist, so eine Schrift, wenn Gottes Hauch in ihr weht. Als von Gott durchhaucht ist die Schrift *ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν*, besitzt sie das Vermögen, zur Seligkeit zu unterweisen (v. 15).[3]) Die Bezeichnung der Schrift als *θεόπνευστος* ist hienach gleichwertig mit den Aussagen, daß Gott, oder daß der Geist in der Schrift rede. Wenn aber dann

---

[1]) I. Tim. 4, 1 beziehen sich die Worte *τὸ δὲ πνεῦμα λέγει* nicht auf alttestamentliche Weissagungen, sondern auf das Wirken des Geistes in christlichen Propheten.

[2]) cf. die außerbiblischen Stellen, in denen das Wort *θεόπνευστος* uns begegnet, bei Cremer in Herzog u. Plitt, R. E. 2. Aufl. 4 Bd. „Inspiration" p. 746 ff. u. bibl. theol. Wörterbuch 4. Aufl. p. 401 ff.

[3]) Wenn ich auch darin Cremer (a. a. O.) beipflichte, daß *θεόπνευστος* II. Tim. 3, 16 nicht „von Gott eingegeben" bezeichnet, so sehe ich doch in den von ihm gegebenen Zitaten keine Nötigung, einen Übergang aus der ursprünglichen passiven Bedeutung des Wortes in die aktivische „Gottes Geist atmend" anzunehmen. Gewiß wird eine von Gottes Geist durchhauchte Schrift auch Gottes Geist ausatmen. Nach Analogie der Ver-

Digitized by Google

θεόπνευστος an sich nicht auf die Einhauchung oder Eingebung der Schrift hinweist, so hat doch die Beschaffenheit der Schrift als einer von Gott durchhauchten und beseelten eine Entstehung derselben unter dem Einfluß des göttlichen Geistes zur Voraussetzung. Weht in der Schrift Gottes Odem, so sind auch die Männer, die sie geschrieben haben, von Gottes Geist beseelt gewesen. Eine bestimmte Inspirationstheorie hinsichtlich der Entstehung des alten Testamentes erhalten wir aber auch II. Tim. 3, 16 nicht.

Wenn aber Paulus sowohl in den Offenbarungsthatsachen als in dem Offenbarungswort des alten Bundes ein Wirken des Geistes erkennt, und wenn er doch anderseits den Empfang des Kindschaftsgeistes erst durch Christi Erlösungswerk vermittelt sein läßt, so erhebt sich die Frage, welche Bedeutung denn der unter dem Einfluß des Geistes stehenden Offenbarung des alten Bundes für die in Christo vermittelte Sendung des Geistes zukomme. Wir haben bereits gesehen, daß nach Paulus das Wirken des Geistes in der Heilsgeschichte des A. B. typisch auf das Wirken des Kindschaftsgeistes in den Erlösten Christi hinweist. Welche Bedeutung für den Empfang des Geistes haben aber nach seinem Zeugnis insbesondere Gesetz und Verheißung, in denen sich doch der Offenbarungsgehalt des alten Bundes für ihn zusammenfaßt?

Das Gesetz ist als νόμος θεοῦ (Röm. 7, 22) πνευματικός (v. 14), es entstammt demselben göttlichen Geist, den die Christen in sich besitzen [1]). Diesem Ursprunge gemäß ist auch sein Inhalt geartet. Der νόμος ist ἅγιος, seine ἐντολή ist ἁγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή (v. 12). Und wie der Geist seinem innersten Wesen nach göttlicher Lebensodem ist, so zielt auch die ἐντολή des νόμος πνευματικός auf Leben ab (v. 10). Wer die Forderung des göttlichen Gesetzes erfüllt hat, wird in solcher Erfüllung des Lebens haben (Gal. 3, 12). Und doch wird das

---

bindung ἀνὴρ θεόπνευστος werden wir aber in der sprachlichen Erklärung des Wortes bei der passivischen Bedeutung desselben stehen bleiben und unter der γραφὴ θεόπνευστος (wie unter der σοφία θ. Pseudo-Phocyclid. 121 und den νάματα θ. Sibyll. libr. V. 508) eine von Gott durchhauchte, von seinem Geist beseelte Schrift (Weisheit, Quelle) verstehen müssen. Bei der aktiven Fassung bietet bereits der Gedanke „Gott hauchend" Schwierigkeit.

[1]) cf. Grafe, die paulinische Lehre vom Gesetz, 1884, p. 20.

Digitized by Google

Ziel des Gesetzes nicht erreicht. Es fehlt dem *νόμος* die Fähigkeit des *ζωοποιεῖν* (Gal. 3, 21), nicht weil es selbst des geistlichen Ursprungs entbehrte, sondern weil ihm im Menschen die *σάρξ* gegenübertritt, die von der Sünde bewohnt und beherrscht wird (Röm. 8, 2; 7, 14. 15). Dieser Widerstand schwächt den *νόμος* (Röm. 8, 3), in ihm hat das Unvermögen des Gesetzes, die Erfüllung seiner Forderungen durchzusetzen, seinen Grund (cf. R. 8, 3. 4 mit Gal. 3, 21). Wo aber die Forderungen des Gesetzes nicht erfüllt sind, kann von keiner *δικαίωσις ἐξ ἔργων νόμου* (Röm. 3, 20 cf. 2, 13), drum auch von keiner Mitteilung des Geistes (Gal. 3, 2. 5) und keiner geistgewirkten Belebung (Gal. 3, 21) *ἐξ ἔργων νόμου* die Rede sein.[1]) Würden wir auf Grund von Werken, wie sie unter dem Gesetz geschehen, von Gott als gerecht angenommen, so würden wir auch aus Gesetzes Werken den Geist empfangen. Denn als Gerechte haben wir freien Zugang zu Gott, in dessen Gemeinschaft wir des Geistes teilhaftig werden.

Daß aber thatsächlich der Geist nicht aus Gesetzes Werken empfangen wird, ergiebt sich für Paulus nicht nur aus der schmerzlichen Erfahrung, die er unter dem Gesetz gemacht hat, sondern vornehmlich auch aus der tröstlichen Erfahrung, welche die Christen beim Eintritt in den Heilsstand gemacht haben. Beide Betrachtungen schließen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig. Wird der Christ gefragt, woher er den Geist empfangen habe, so lautet die Antwort: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*, mithin nicht aus Gesetzes Werken. Die christliche Heilserfahrung ist der Erkenntnisgrund des *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*. Blickt aber der Apostel auf seinen Stand unter dem Gesetz zurück und fragt er nach dem Ertrag desselben, so kommt er zu dem Resultat, daß das Gesetz ihm die *ζωή*, auf die es hinzielte, nicht bringen konnte, weil thatsächlich die in der *σάρξ* mächtige Sünde die Erfüllung des Gesetzes unmöglich machte. Die Herrschaft der

---

[1]) Wenn Paulus Gal. 3 den Judaisten gegenüber das *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* ausspricht, so tritt er hiermit in schärfsten Gegensatz zu der pharisäisch-rabbinischen Anschauung, der zufolge aller Heilsbesitz und so auch aller Besitz des heiligen Geistes durch Gesetzesstudium und Gesetzeswerk bedingt ist. cf. bes. Midrasch רבה ויקרא 35 „derjenige wird des heiligen Geistes gewürdigt, der die Thora lernt, um sie zu erfüllen." Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. p. 186, 87.

Digitized by Google

Sünde in der σάρξ ist der Realgrund des οὐκ ἐξ ἔργων νόμου.[1])

Aber worin liegt es denn begründet, daß der νόμος, der doch πνευματικός ist, dennoch nicht vermag, den Widerstand der im Fleische wohnenden Sünde zu überwinden? Paulus giebt eine Antwort, indem er das Gesetz als γράμμα dem πνεῦμα gegenüberstellt (Röm. 2, 27. 29; 7, 6; II. Cor. 3, 6). Wiewohl das Gesetz dem göttlichen Geiste entstammt und in seinen Forderungen dem entsprechend ἅγιος ist, vermag es doch nicht des Menschen persönliches Leben von Innen heraus durchgreifend umzugestalten, weil es den geistlichen Inhalt ihm in der Form der äußeren objektiven Satzung nahe bringt. Derselbe Apostel, der immer wieder so nachdrücklich das καθὼς γέγραπται betont, sieht in dem γράμμα die Schranke der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung. Wie der in steinerne Tafeln eingeschriebene Gesetzesbuchstabe (II. Cor. 3, 3. 6. 7) dem Menschen äußerlich gegenübertritt, so bleibt er auch mit seiner Wirksamkeit zunächst auf der Oberfläche des menschlichen Lebens stehen (Röm. 2, 28. 29). Denn ob auch das Gesetz auf eine Beschneidung des Herzens abzielt (Röm. 2, 28 cf. Deut. 10, 16), so kommt es doch bei der Wirksamkeit des γράμμα nur zu einer ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ vollzogenen Beschneidung. Und wiewohl die ἐντολή des Gesetzes auf Leben abzielt, ist doch das Gesetz als γράμμα so weit entfernt, dem Geiste gleich belebend zu wirken, daß es vielmehr tötet (II. Cor. 3, 6 cf. Röm. 7, 10. 13). Und zwar stellt der Apostel die todbringende Wirkung des Gesetzes unter einen zwiefachen Gesichtspunkt: Da die Satzung, in der der göttliche Wille dem Menschen gegenübertritt, vom Menschen in seiner sarkischen Bestimmtheit nicht erfüllt wird, der in ihr ausgesprochene Wille Gottes aber in seiner Unbedingtheit

---

[1]) In gleicher Weise ergab sich für den Apostel auch das Unvermögen des Gesetzes zu rechtfertigen einerseits aus einem Rückschluß aus seinem christlichen Glauben (cf. besonders Gal. 2, 21), auf der anderen Seite aber aus der Erfahrung, die er außerhalb der Gemeinschaft Christi gemacht hatte. Das Gesetz hatte ihn nicht zur Gerechtigkeit geführt um der Gesetzesübertretungen willen, zu denen die Macht der Sünde trieb (cf. Röm. 3, 21 bis 23 u. a.). Während Ritschl Rechtf. u. Versöhnung 2. Aufl. 2. Bd. p. 308 ff. den ersten Gedankengang mit Ausschluß des zweiten geltend macht, vergleiche dagegen Grafe a. a. O. 11. 12.

Digitized by Google

stehen bleibt, so tritt die fordernde Satzung dem Menschen nun als verurteilende entgegen: die διακονία γράμματος ist eine διακονία τοῦ θανάτου, weil sie eine διακονία τῆς κατακρίσεως ist (II. Cor. 3, 6. 7. 9). Nach Röm. 7 aber ist die todbringende Wirkung des Gesetzes dadurch vermittelt, daß das Gesetz, unvermögend, Kraft zu seiner Erfüllung mitzuteilen, als Verbot vielmehr die Begierde weckt und zur Übertretung reizt (Röm. 7, 7. 8 cf. v. 5.). Gerade der weite Abstand zwischen dem geistlichen Charakter des Gesetzes und der fleischlichen Art des Menschen (v. 14) führt dahin, daß der Fleischesmensch der ihm innerlich fremden geistlichen Forderung sich widersetzt, und daß die Sünde dem Gesetze gegenüber in ihm auflebt und sich völlig in ihm auswirkt. So wird das Gesetz die Kraft der Sünde (I. Cor. 15, 56), und da die Sünde ihrerseits mit innerer Notwendigkeit den Tod zur Folge hat (Röm. 5, 12; 6, 23; 7, 5), muß ihr das Gesetz, durch welches sie zur vollen Entfaltung kommt, zum Mittel dienen, durch welches sie dem Menschen den Tod bringt (7, 13).[1]).

Gerade Röm. 7 tritt es uns aber auch entgegen, wie das Gesetz Gottes, das dem Übertreter zum θάνατος wird, ihn als νόμος πνευματικός doch auf die Befreiung durch den Geist des Lebens innerlich vorbereitet. Was wir von gottgemäßen Regungen des ἔσω ἄνθρωπος und νοῦς in unserem Kapitel gefunden haben (siehe p. 65 f.), erscheint als Wirkung des νόμος, der als ein göttlicher Faktor in das unbewußte und willenlose (v. 7) Sündenleben eingetreten ist.[2]) So lange das Gesetz dem Menschen nicht entgegengetreten war, fehlte es ebenso an dem subjektiven Bewußtsein von der objektiv vorhandenen Sünde, als an der persönlichen Stellungnahme des Menschen ihr gegenüber. Unter dem Einfluß des Gesetzes aber vollzieht sich eine innere Scheidung im Menschen: Die Sünde kommt ihm mit ihren lockenden Begierden und ihrer drückenden Macht zum Bewußtsein, und je

---

[1]) Wie für Gott das seinem Willen widerstrebende Böse zu einem Mittel wird, seine guten Pläne auszuführen, so dient der Sünde das ihr widerstrebende Gute (τὸ ἀγαθόν v. 13) zu einem Mittel, ihr böses Thun zu vollbringen.

[2]) Auf das den Menschenherzen φύσει eingegrabene Gesetz reflektiert Paulus in unserem Zusammenhange nicht. Auf dasselbe einzugehen, fand er nur Veranlassung, wo er von denen redet, die kein geoffenbartes Gesetz besitzen.

Digitized by Google

mehr dieselbe im Kampf mit dem Gesetz ihr innerstes Wesen entfaltet, um so mehr löst sich das ἐγώ des ἔσω ἄνθρωπος mit seiner Willensrichtung von der σάρξ, und endlich gipfelt die innere Scheidung in dem Verlangen nach völliger Ausscheidung des σῶμα τοῦ θανάτου als des Organs der Sünde, in dessen Gliedern sie ihr Wesen hat. Als ein Keil treibt das Gesetz die Faktoren des natürlichen Menschen aus einander, zwingt es auf der einen Seite die in der σάρξ wohnende Sünde zu äußerster Gegenwehr,[1]) nötigt es auf der anderen Seite aber den νοῦς zu einem entschlossenen ob auch ohnmächtigen Kampf gegen das Gesetz der Sünde. Diese Zersetzung des persönlichen Lebens des aus seiner toten Ruhe aufgeweckten Fleischesmenschen ist freilich ein negatives Resultat, aber ein negatives Resultat von höchster positiver Bedeutung. Erkenntnis der Sünde und ihrer Schuld, Haß wider dieselbe und Ringen mit ihr, Erfahrung der eigenen Ohnmacht und sehnliches Heilsverlangen sind die Früchte der Wirksamkeit des Gesetzes, das solche Früchte nur zeitigen konnte als νόμος πνευματικός.

Es sind Früchte innerlicher Art. Als γράμμα, als eine dem Menschen objektiv gegenüberstehende göttliche Forderung ist das Gesetz dem Menschen im νοῦς zum subjektiven Bewußtsein gekommen, hat es subjektive Einwilligung und subjektiven Dienst im νοῦς gefunden. Seine Wirkung reicht hier also über das Gebiet des φανερόν hinaus, greift hinein in das Gebiet des ἔσω ἄνθρωπος. Trotzdem aber ist das Gesetz als γράμμα nicht die bestimmende Lebensmacht des aus der καρδία quellenden persönlichen Lebens geworden. Das Wechselverhältnis des νόμος πνευματικός und des νοῦς, demzufolge das objektive Gesetz zum νόμος τοῦ νοός wird, steht bei weitem noch nicht auf gleicher Höhe mit dem Wechselverhältnis des πνεῦμα ἅγιον und der καρδία im Christenstande. Wie in der Satzung des Gesetzes der Geist sich noch nicht in seiner innerlich belebenden Kraft dem Menschen mitteilt, so liegt auch von Seiten des Menschen in dem Beifall und dem Dienst, den er mit dem Vermögen reflektierenden Erkennens und Wollens dem Gesetze widmet, noch nicht die freie, durchgreifende Selbsterschließung und die Aufnahme der göttlichen Offenbarung in das Innerste der Persönlichkeit, wie sie im Gnaden-

[1]) cf. Lüdemann a. a. O. p. 79—99.

Digitized by Google

stande erfolgt. Zu einer völligen Erneuerung des religiösen Lebens und einer Überwindung der Sünde in der σάρξ bedurfte es einer volleren Gottesoffenbarung und einer tieferen Erfassung der menschlichen Persönlichkeit, als sie auf dem Standpunkt des Gesetzes möglich war. Je entschiedener Paulus die heilsökonomische Bedeutung des Gesetzes anerkannte, und je lebendiger er aus eigener Erfahrung den erziehenden und vorbereitenden Wert des Gesetzes kennzeichnen konnte, um so rückhaltloser durfte er im Hinblick auf den Geistesempfang (wie hinsichtlich der Rechtfertigung) das οὐκ ἐξ ἔργων νόμου aussprechen und den Stand des Gesetzes dem Geistesstande gegenüber als einen überwundenen, als eine παλαιότης γράμματος bezeichnen.

Nicht aus Werken, wie sie unter dem Gesetz des alten Bundes geschehen, aber gemäß alttestamentlichem Verheißungswort wird der Geist empfangen (Gal. 3, 14, Eph. 1, 13). Führte das Gesetz den Israeliten zuletzt zu dem ungestillten Verlangen nach Erlösung aus dem gegenwärtigen Zwiespalt, so erschloß ihm die ἐπαγγελία den Ausblick auf eine künftige Mitteilung göttlichen Lebens an die Kinder des Reiches. In der Verheißung, die dem Abraham gegeben ist, erkannte der Apostel die Grundlage aller Heilsoffenbarung Gottes in Israel. Ihr gegenüber schreibt er dem Gesetze nur vorübergehende Bedeutung zu (Gal. 3, 19. 16). Ihre Erfüllung vorzubereiten, ist ihm die vornehmlichste Aufgabe des Gesetzes (Gal. 3, 22. 24). Als Inhalt der Verheißung, die von Gottes Geist getragen ist (Gal. 4, 23. 29), betrachtet er aber den Inbegriff des messianischen Heiles (Röm. 1, 2 f. cf. II. Cor. 1, 20), und im besonderen das Erbe Abrahams (Gal. 3, 15—29) und den Empfang des Geistes (v. 14), der das Leben wirkt (v. 11. 12. 21; II. Cor. 3, 6). Die ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος ist es, die den an Christus Glaubenden zu Teil wird. Unter dem Empfang der ἐπαγγελία aber versteht der Apostel nach dem Zusammenhang hier (v. 14) nicht den Empfang der Zusage, daß sie den Geist empfangen würden, sondern den Empfang des dem Abraham zugesagten Verheißungsgutes selbst. Sachlich trifft daher der Empfang der ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος Gal. 3, 14 mit der Eph. 1, 13 gekennzeichneten Versiegelung durch das πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας überein. Denn gewiß will an letzterer Stelle der Apostel vom Geist nicht sagen, daß er die

Digitized by Google

Verheißung bestätige oder neue Verheißung vermittle, sondern die einfache Genitivverbindung dient dazu, den Geist als den im Alten Bunde verheißenen (als Verheißungsgeist) näher zu bestimmen. Während Paulus aber Eph. 1, 13 wohl die besonderen Prophetenworte im Auge hat, die eine zukünftige Geistesausgießung in Aussicht stellen. (Joel 3, 1—5, Jes. 44, 3, Ezech. 36, 26, Sach. 12, 10 u. a.), sieht er Gal. 3, 14 im Empfang des Geistes unmittelbar eine Erfüllung der dem Abraham verliehenen Verheißung, eine Verwirklichung des auf ihn gelegten Segens für die Völker (v. 8).

Freilich legt der Zusammenhang von Gal. 3, 6—14 die Frage nahe, ob nicht die εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ sich vielmehr in der δικαίωσις der Gläubigen verwirkliche als im Geistesempfang. Insbesondere scheint v. 8 zu dieser von Meyer u. a. vertretenen Anschauung zu führen, da in diesem Verse das δικαιοῦσθαι und ἐνευλογεῖσθαι der ἔθνη scheinbar völlig parallel steht. Indes zuvörderst ist im Auge zu behalten, daß die ganze Gal. 3, 6 ff. gegebene Ausführung, wie καθώς v. 6 beweist, dem Zwecke dient, dasjenige, was den Galatern ihre eigene christliche Erfahrung bezeugt, daß nämlich der Geist nicht aus Gesetzes Werken, sondern aus ἀκοὴ πίστεως empfangen werde, ihnen durch den Hinweis auf Abraham und die ihm gegebene Verheißung zu bestätigen. Auf den durch Glauben vermittelten Geistesempfang läuft drum auch in v. 14 die ganze Entwickelung hinaus. Sodann aber ist darauf hinzuweisen, daß in der v. 6 ff. ausgelegten Geschichte Abrahams (bes. Gen. 15, 6 u. 12, 3) die Begriffe der εὐλογία und der δικαίωσις sich durchaus nicht decken. Gott verheißt dem Abraham Segen und Abraham glaubt Gotte, und solcher Verheißungsglaube wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Die δικαίωσις bezeichnet hienach nicht den Empfang des Segens. Als Zusage (δι' ἐπαγγελίας v. 18) ist der Segen dem Abraham bereits zuvor dargeboten, die Verheißung ist Voraussetzung des zur Gerechtigkeit angerechneten Glaubens. Die Verleihung des in der Verheißung zugesagten Segens aber steht noch aus, als dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Das Verheißungsgut wird ihm mit der Rechtfertigung selbst noch nicht zu Teil. (Erst mit der Geburt Isaaks hebt die Verheißung an, sich zu erfüllen.) Eine Bestätigung dieser Unter-

Digitized by Google

scheidung bietet Röm. 4, 13, wo Paulus die δικαιοσύνη πίστεως als das Mittel bezeichnet, durch welches der Empfang des Verheißungsgutes, der κληρονομία, bedingt ist. Nur da, wo die Verheißung im Glauben ergriffen wird (Röm. 4, 20. 21), und der Verheißungsgläubige vor Gott als gerecht dasteht, wird das Verheißungsgut verliehen. Nicht aber ist hienach die δικαιοσύνη selbst das verheißene Erbe.

Aber auch in der Anwendung der in Betreff des Abraham gethanen Aussagen auf die Christen treten die δικαιοσύνη und die εὐλογία deutlich auseinander. Bereits die Art, wie v. 8 durch δέ an v. 7 angeschlossen wird, läßt erkennen, daß Paulus in v. 6 u. 7 noch nicht den Hauptgedanken seiner Ausführung ausgesprochen hat, sondern vielmehr nur das erste Glied einer Gedankenkette, deren zweites Glied er v. 8 u. 9 anreiht. War er in v. 6 u. 7 von Gen. 15, 6 ausgegangen, und hatte er aus dieser Stelle die Wertschätzung der πίστις gewonnen, so geht er nun mit dem gewonnenen Resultate (οἱ ἐκ πίστεως — — υἱοὶ Ἀβραάμ) zu Gen. 12, 3 über, um nunmehr aus der Combination beider Stellen den Schluß zu ziehen: οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ. Wäre es dem Apostel nur auf die δικαίωσις angekommen, so hätte Gen. 15, 6 für seine Beweisführung genügt. Und hätte er in v. 8 nur einen Schriftbeleg für das v. 7 gewonnene Resultat beibringen wollen, so hätte er schwerlich die Verbindung beider Sätze durch δέ hergestellt. Das Bestimmende bei seinem Übergang von Gen. 15, 6 zu Gen. 12, 3 war offenbar sein Interesse an dem εὐλογεῖσθαι. Daß es um diesen Begriff und nicht um die Erweiterung des v. 7 Gesagten auf die ἔθνη im 8. Verse sich vornehmlich handelt, ergiebt sich aus dem Schlußsatze v. 19, in dem die ἔθνη nicht genannt werden, die Combination der aus Gen. 15, 6 gewonnenen πίστις mit dem aus Gen. 12, 3 gewonnenen εὐλογεῖσθαι aber ausdrücklich vollzogen wird. Wir gewinnen daher folgenden Gedankengang: Daß für den Geistesempfang die πίστις das Entscheidende ist, ergiebt sich aus der Bedeutung, die dem Glauben Abrahams zukommt. Sein Glaube wird dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet, nur wer aus Glauben ist, kann drum als sein Sohn gelten. Da nun aber die Schrift voraussah, daß Gott die Rechtfertigung der Heiden an Glauben gebunden hat, daß er also die Heiden nur rechtfertigt, sofern sie Abrahams

Digitized by Google

Söhne sind, so giebt sie dem Abraham im Voraus die frohe Botschaft, daß in ihm als dem Vater aller aus Glauben Gerechtfertigten allen Völkern Segen zu Teil werden soll. Auf der, von der Schrift vorausgesehenen Thatsache, daß die Heiden aus Glauben gerechtfertigt werden, beruht also die durch die Schrift verbürgte Gewißheit, daß sie als Gläubige und im Glauben gerechtfertigte des Segens teilhaftig werden, der dem Abraham geboten wurde.

Wenn aber der Apostel im Folgenden v. 10—12 den Nachweis führt, daß der Segen nicht aus Gesetzeswerken erworben wird, und wenn er im Zusammenhang dieser Beweisführung betont (v. 11), daß im Gesetz niemand gerechtfertigt wird, so ist auch hier die Rechtfertigung nicht dem Segen gleichzusetzen. Vielmehr erscheint die Gerechtigkeit v. 10 und 12 als die Voraussetzung des ζῆν, das ζῆν aber fällt seinerseits mit dem εὐλογεῖσθαι zusammen. Denn wie der Segen den Inhalt des dem Abraham verheißenen Heiles ausmacht, so erscheint auch das Leben v. 11 u. 12 als der volle Heilsbesitz, der dem vor Gott gerecht dastehenden zufällt. — Das Gesetz vermag als fluchbringendes den Segen Abrahams nicht zu vermitteln, kann nicht zum Leben führen, weil es nicht zur Gerechtigkeit führt. Die Aufhebung des Gesetzesfluches aber dient dazu, die Verwirklichung des Segens Abrahams an den Heiden und damit den Empfang des verheißenen Lebensgutes des Geistes zu ermöglichen. In dem durch den Glauben vermittelten Empfang des verheißenen Geistes dürfen wir aber um so zuversichtlicher eine Verwirklichung des dem Abraham verliehenen Segens sehen, da nicht nur in unserem Verse die gesamte, seit v. 6 gegebene, Erörterung zum einheitlichen Abschluß kommt, sondern da insbesondere auch v. 14 in den beiden parallel laufenden Finalsätzen (ἵνα — ἵνα) ersichtlich auf das v. 9 gewonnene Resultat zurückführt. Freilich geht die εὐλογία Ἀβραάμ in der Verleihung des verheißenen Lebensgeistes nicht auf, sie umschließt als der umfassendere Begriff gleichzeitig die κληρονομία, von der der Apostel im Folgenden redet (v. 15—29 cf. 4, 7 u. Röm. 4, 13). Die Verleihung des Geistes bildet aber die grundlegende Voraussetzung aller ferneren göttlichen Segnungen. Sie als εὐλογία zu bezeichnen durfte aber Paulus um so weniger Bedenken tragen, da im alten Testament wiederholt Segnung und Geistesmitteilung

Digitized by Google

mit einander verbunden werden (Siehe insbes. Jes. 44, 3 nach der LXX: *ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου καὶ τὰς εὐλογίας μου ἐπὶ τὰ τέκνα σου.*[1])

Hat sich aber aus Gal. 3, 14 uns die Bedeutung ergeben, welche der Verheißung des alten Bundes für den Empfang des Geistes bei Paulus zukommt, so hat die Erörterung dieser Stelle uns zugleich über die Grenzen jener Frage hinausgeführt und zu der ferneren Frage hinübergeleitet: In welchem Zusammenhange steht der Geistesempfang mit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung in Christo?

3. Die grundlegende Bedeutung des Erlösungswerkes Christi für den Empfang des Geistes.

Wohl war nach des Apostels Zeugnis der Geist Gottes in der Offenbarung des alten Bundes (in Heilsgeschichte, Gesetz und Verheißung) lebendig wirksam, seine volle Mitteilung an die sündige Menschheit stand aber unter der vorbereitenden Gottesordnung des alten Bundes noch aus. Wohl weckt das Gesetz ein Sehnen nach Erlösung aus der fleischlichen Gebundenheit, wohl weist die Verheißung auf den künftigen Empfang des Geistes hin, die Erfüllung jenes Sehnens und die Verwirklichung dieser Zusage tritt aber erst ein, nachdem Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung Versöhner der Menschheit und Überwinder von Sünde und Tod geworden ist. In Christo ist die Mitteilung des Geistes vermittelt (Gal. 3, 14, Röm. 8, 2, Tit. 3, 6 cf. II. Cor. 3, 16. 17, Eph. 1, 13). Im Glauben an ihn vollzieht sich der Empfang desselben (Gal. 3, 14, Eph. 1, 13).

Wie gestaltet sich aber dem Apostel bestimmter der Zusammenhang zwischen der Verleihung des Geistes und dem Erlösungswerk Christi?

Jesus Christus, und zwar der Gekreuzigte, ist dem Apostel der lebendige Mittelpunkt seines Evangeliums (I. Cor. 2, 2;

---

[1]) Wie die Handauflegung, so ist auch das Herabströmen des Regens im alten Testamente (vergl. Joël 3, 1 mit 2, 23) gleichzeitig ein Symbol des göttlichen Segnens und der Geistesmitteilung. Ähnlich dient auch die Salbung dazu, Segnung und Geistesausrüstung darzustellen. Vergl. auch Eph. 1, 3 *εὐλογία πνευματική.*

Digitized by Google

1, 23. 18). War ihm das Kreuz des Herrn dereinst das σκάνδαλον, das ihn am Glauben hinderte, so ist es seit der Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus für ihn der ausschließliche Gegenstand seines καυχᾶσθαι geworden (Gal. 6, 14 cf. 1, 12 f.). Christus der Gekreuzigte ist ihm Gotteskraft und Gottesweisheit (I. Cor. 1, 23. 18).

Wie aber der Gekreuzigte sich ihm als Auferstandener geoffenbart hat (I. Cor. 15, 8), so predigt er ihn auch in Einmütigkeit mit allen anderen Aposteln als den vom Tode auferstandenen (I. Cor. 15, 12). Dieser Bedeutung, die Christi Kreuz und Auferstehung in Paulus Verkündigung haben (vergl. I. Cor. 1, 18 mit 15, 14), entspricht es, daß auch der Empfang des Geistes von ihm besonders mit diesen beiden Heilsthatsachen in Verbindung gesetzt wird.

Kehren wir zu Gal. 3, 13. 14 zurück, so sehen wir, wie dort der Empfang der Geistesverheißung durch Christi Kreuzestod bedingt erscheint (v. 13). Und zwar kommt der Kreuzestod des Herren als die Aufhebung des Fluches in Betracht, ohne welche die Mitteilung des Segens nicht erfolgen kann. Segen und Fluch stehen in dem ganzen Zusammenhang einander gegenüber und entsprechen in ihrem einander ausschließenden Verhältnis dem Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken: Nur wer aus Glauben ist, empfängt den Segen Abrahams, denn wer aus Gesetzeswerken ist, steht unter dem Fluch (v. 9. 10). Wenn aber das Gesetz über alle, die ihm unterstellt waren und doch seine Forderungen nicht erfüllt haben, den Fluch brachte, und wenn es dieselben als Verfluchte vom Segen Gottes ausschloß (cf. v. 10, dem v. 11. 12 zur Bedründung dienen), so bedurfte es einer Aufhebung der Fluchwirkung des Gesetzes, wenn anders der Segen sich verwirklichen sollte. Diese Aufhebung aber ist an Christi Kreuz geschehen. Damit daß Christus die Fluchwirkung des Gesetzes an sich erfahren hat, hat er die unter dem Fluche stehenden, für die er eintrat, vom Gesetzesfluche losgekauft. Ja, sein Loskaufen aus der Schuldverhaftung zielte darauf hin, daß den Heiden durch seine Vermittelung der Zugang zum Segen Abrahams erschlossen werde. Und das geschah, sofern er sich in seiner Todeshingabe als Gegenstand des Glaubens darbot (cf. v. 14 mit 2, 20; 3, 22, Röm. 3, 25). Durch den Glauben an ihn treten nun die Heiden in die Gemeinschaft

Digitized by Google

des gläubigen Abraham ein und empfangen sie mit dem Segen Abrahams die verheißene Geistesgabe. Daß auch für sie die Loskaufung der unter dem Gesetzesfluche stehenden die Voraussetzung des Segensempfanges ist, liegt aber darin begründet, daß bis auf Christum hin das Gesetz die Schranke bildete, innerhalb welcher Bundesgemeinschaft Gottes mit den Menschen allein Bestand hatte (cf. Gal. 3, 23—25, Eph. 2, 11—18). Mit der Aufhebung des Gesetzesfluches aber ist die Gesetzesschranke hingefallen (Eph. 2, 14), und hat eine neue Ordnung Platz gegriffen (Gal. 3, 25), vermöge deren nunmehr die Verheißung Abrahams sich erfüllen kann: An Stelle des Fluches ist mit Christi Tod der Segen wirksam geworden, an Stelle der Gesetzesordnung ist der Glaubensweg eröffnet. Gott tritt auf Grund des Erlösungstodes Christi den Menschen, deren Schuld bedeckt ist, segnend mit der Gabe seines Geistes entgegen, wir aber nahen ihm im Blick auf Christum, der für uns zur κατάρα geworden ist, mit Heilsvertrauen (διὰ πίστεως), und treten glaubend in den Besitz des Geistes ein (cf. Eph. 2, 16. 18).

Die in Christi Tod vollzogene Herstellung eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen bildet also für Paulus die objektive Grundlage für die Darreichung des Geistes, die solange nicht erfolgen konnte, als die dem Gesetze untergebenen Menschen noch als ἐπικατάρατοι (v. 10) Gott gegenüberstanden.[1])

Hienach bemißt sich die Bedeutung, die der Rechtfertigung aus dem Glauben für den Geistesempfang zukommt. Ist der Geistesempfang objektiv durch die Fluchaufhebung in Christ Tod bedingt, so wird er subjektiv durch den persönlichen Glauben vermittelt (v. 14). Demjenigen wird also der Geist zu Teil, der das in Christi Tod hergestellte Verhältnis Gottes zu den Menschen im Glauben sich zu eigen macht. Denn Χριστὸς Ἰησοῦς, der für uns zur κατάρα gewordene (v. 13. 14 a), bildet den Gegenstand des Glaubens (cf. Röm. 3, 25: Christus als ἱλαστήριον Gegenstand des Glaubens). Wo aber das in Christi Kreuz dargebotene Heil im Glauben ergriffen wird, findet

[1]) Vergl. Psalm 51, 13, wo mit der Verwerfung von dem Angesichte Gottes die Wegnahme des heiligen Geistes verbunden, in der Verleihung der רוּחַ נְדִיבָה aber ein Ausdruck vergebender Gnade erkannt wird. cf. auch Jes. 43, 25 u. 44, 3 מֹחֶה פְּשָׁעֶיךָ u. אֶצֹק רוּחִי.

Digitized by Google

seitens Gottes die Zueignung dieses Heiles in der δικαίωσις statt (R. 3, 24). Denn unter δικαίωσις versteht der Apostel dasjenige göttliche Gnadenurteil, durch welches auf Grund der Erlösung in Christo der ἀσεβής, wofern er im Glauben sich an Christus hält, Vergebung der Sünden empfängt und Deo acceptus wird (cf. bes. Röm. 4, 1—8, 3, 24—26). In der Rechtfertigung gewinnt dasjenige Verhältnis für den Einzelnen lebendigen Bestand, das in Christi Tod objektiv für die gesamte Menschheit hergestellt ist.[1]) Die an Christi Kreuz vollzogene Loskaufung aus der κατάρα und Bedeckung der Sünde (Röm. 4, 7; 3, 25) kommt in der δικαίωσις dem πιστεύων persönlich zu Gute. Der Glaube aber, der sich auf Christum richtet und die in Christo dargebotene δικαιοσύνη θεοῦ ergreift, führt als solcher in die Heilsgemeinschaft Gottes hinein und macht seines Geistes teilhaftig.

Wie für Abraham der Empfang des verheißenen Segens durch den Glauben bedingt war, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (cf. Gal. 3, 9. 6), so auch für die Christen, die im Glauben Abrahams Söhne sind und als seine Söhne mit ihm gesegnet werden. Die Rechtfertigung erscheint hienach sachlich als die Voraussetzung des Geistesempfanges, wie nach dem Zitat v. 11 das δίκαιον εἶναι die Voraussetzung des ἐκ πίστεως ζῆν ist. Nur derjenige empfängt den Geist, der dem in Christo verwirklichten Heil als πιστεύων gegenübersteht und als πιστεύων unmittelbar der rechtfertigenden Gnade Gottes teilhaftig geworden ist.[2])

Auf das gleiche Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Geistesempfang deuten Stellen wie II. Cor. 3, 8. 9 u. Gal. 4, 6 hin. II. Cor. 3, 8 wird der Dienst des alten Bundes als ein

---

[1]) Nirgend wird die δικαίωσις bei Paulus auf die ἐκκλησία bezogen, dagegen aber Röm. 4, 5 auf den πιστεύων, (der, was ihn selber anlangt, ἀσεβής ist,) und Röm. 3, 26 auf τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Anderseits erstreckt sich die Bedeutung des Todes Christi objektiv über die ἐκκλησία hinaus auf den gesamten κόσμος II. Cor. 5, 19.

[2]) cf. Act. 2, 38 βαπτισθήτω — — — εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Wie die zu Pfingsten geschehene Ausgießung des Geistes Christi Kreuzestod zur Voraussetzung hatte, so hat die Mitteilung des Pfingstgeistes an die Gläubigen die in der Rechtfertigung geschehene Zueignung der Versöhnung in Christo zur Voraussetzung.

Digitized by Google

Dienst des Todes bezeichnet, weil er nach v. 9 eine διακονία τῆς κατακρίσεως ist, und dem gegenüber wird der Dienst des neuen Bundes v. 8 als ein Dienst des Geistes, v. 9 aber als ein Dienst der Gerechtigkeit bezeichnet. Entsprechend dem inneren Verhältnis, in dem die beiden Bezeichnungen des alttestamentlichen Dienstes zu einander stehen (s. p. 92.93), scheint hienach der Dienst des neuen Bundes Geistes-Dienst zu sein, weil er Gerechtigkeits-Dienst ist. Er vermittelt die Gabe des Geistes, weil er Gerechtigkeit aus Glauben darreicht (Röm. 1, 17).

Nach Gal. 4, 6 aber beruht die Geistessendung darauf, daß die Christen Söhne Gottes sind. Söhne aber sind sie (v. 5) durch Empfang der υἱοθεσία geworden, die sachlich mit der δικαίωσις zusammenfällt. (Die genaue Erörterung dieser Stelle wird in anderem Zusammenhang gegeben werden.)

Erscheint aber Tit. 3, 5—7 die Rechtfertigung nicht vielmehr als „beabsichtigte Folge der reichlichen Geistesausgießung" (Pfleiderer, Paulinismus p. 476)? Die Schwierigkeit dieser Stelle ist nicht dadurch zu heben, daß man dem δικαιοῦν im Unterschied von seiner Bedeutug in den älteren Briefen hier die Bedeutung der „Umwandlung in gerechte Beschaffenheit" beilegt. Vielmehr ist darauf zu achten, daß nach der grammatischen Verbindnng nicht die δικαίωσις, sondern allein der Eintritt in das Erbe als beabsichtigte Folge der Geistesausgießung erscheint. Die δικαίωσις wird nur erwähnt, weil auf ihr das Kindesrecht des ewigen Erbes beruht, in dessen Hoffnungsbesitz die Christen mit dem Geistesempfang eingetreten sind.[1]) Gott hat seinen Geist über uns ausgegossen, damit wir, als durch Christi Gnade gerechtfertigte, nun die Frucht der Rechtfertigung, das ewige Leben, als Hoffnungsbesitz empfingen. Mit Recht weist A. Ritschl[2]) darauf hin, daß Geistesbesitz und Erbenstand unmittelbar zusammenhängen, und daß drum zwischen ihnen für eine fernere vermittelnde Gotteswirkung (hier das δικαιοῦν) kein Raum bleibt. Das δικαιωθῆναι kann nicht Folge der Geistesausgießung und Voraussetzung des Erbenstandes sein, sondern es ist als die Voraussetzung des Erbenstandes sachlich auch Voraussetzung der Geistesausgießung.

---

[1]) Weiß a. a. O. p. 458.

[2]) Rechtfertigung u. Versöhnung. 2. Aufl. 2. Bd. p. 336—338.

Digitized by Google

Hat uns aber Gal. 3, 13. 14 darauf hingewiesen, daß bei Paulus die Verleihung des Geistessegens die in Christi Tod vollzogene und in der Rechtfertigung dem Glauben zugeeignete Fluchaufhebung zur Voraussetzung hat, so tritt unter einem verwandten Gesichtspunkt der Zusammenhang zwischen dem Kreuzestode Christi und der Mitteilung des Geistes uns Röm. 8, 1—4 entgegen: Der παλαιότης γράμματος wird die καινότης πνεύματος gegenübergestellt (cf. 7, 6). Der Klageruf des unter dem Gesetze stehenden ist in den freudigen Dank des durch Christus Erlösten übergegangen (7, 24. 25 a). In diesem Dank ist implicite die Aussage enthalten: „Durch unseren Herrn Jesum Christum ist uns verbürgt, was der ταλαίπωρος ἄνθρωπος ersehnte." Und aus dieser Aussage folgert der Apostel mit Rückblick auf v. 14 ff.: „also diene ich, was mich selbst anlangt, im νοῦς dem Gesetze Gottes, mit der σάρξ aber dem Gesetz der Sünde." Wir würden nun erwarten, daß er fortfahren werde: „als ein mit Christo verbundener aber unterstehe ich keinem κατάκριμα mehr, weil ich vom Druck der Sünde frei geworden bin." Dagegen verbindet Paulus diesen Gedanken wiederum in Gestalt einer Folgerung mit dem vorhergehenden: „wenn ich an mir selber zwar im νοῦς dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber der Sünde, die κατάκριμα und θάνατος über mich bringt, so hört für die mit Christo verbundenen nunmehr (νῦν) jegliches κατάκριμα auf, denn in Christo ist die Herrschaft der Sünde und des Todes durch die Macht des Lebensgeistes gebrochen; hat doch durch ihn die Sünde, der ich im Fleische diente, ihre Verurteilung im Fleisch empfangen (v. 3). Ist sie aber verurteilt, so hat sie keine Macht mehr über mich (cf. 7, 25), so ist sie als gerichtete auch nicht mehr im Stande, über mich ein Verdammungsurteil herbeizuführen, wofern ich nur ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bin.

Um aber die Bedeutung, welche hienach die Erlösung in Christo für die geistgewirkte Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes hat, näher zu bestimmen, bedarf es einer Untersuchung darüber, wie Paulus das κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν verstanden habe.

Bei Beantwortung dieser Frage ist vor allem zu beachten, daß in unserem Zusammenhang die ἁμαρτία zugleich als die das Fleisch knechtende (7, 25; 8, 2) und als die Verdammung

Digitized by Google

und Tod herbeiführende Macht (7, 24; 8, 2) in Betracht gezogen wird. Innere Gebundenheit des persönlichen Lebens und verschuldetes Todesverhängnis ist es, worunter Paulus c. 7, 24. 25 seufzt. Freiheit von dem Druck der Sünde und Freiheit von aller Verdammung und aller Macht des Todes wird ihm in der Gemeinschaft Jesu Christi zu Teil. (8, 2. 6. 10. 13. 21 f. 31 f.) Beide Seiten in der Beurteilung der Sünde und der Erlösung sind in dem ganzen Kapitel auf's engste mit einander verbunden (cf. u. a. 8, 6. 13. 14). Dem entsprechend liegt auch die Bedeutung des göttlichen κατέκρινεν nach dem Zusammenhang einmal darin, daß auf Grund dieses κατακρίνειν der Sünde nun für den Sünder kein κατάκριμα mehr besteht (v. 1), zum andern darin, daß durch dasselbe die Erfüllung der göttlichen Gesetzesforderung ermöglicht ist (v. 4). Und die durch das κατακρίνειν bedingte Befreiung v. 2 ist die Befreiung von einem Gesetz, daß als Gesetz der Sünde und des Todes den Menschen zugleich innerlich bindet (7, 25) und verdammt (7, 24). Das κατακρίνειν der Sünde ist drum als ein Verurteilen derselben anzusehen, durch welches ihr gleicherweise ihre Herrscherstellung und ihre tötende Macht aberkannt ist. Wohl war schon das Gesetz der Sünde entgegengetreten, aber durch das Fleisch, in dem die Sünde wohnte, war seine Kraft geschwächt. Was aber eine Unmöglichkeit für das Gesetz war, das hat Gott erreicht, nachdem er seinen eigenen Sohn in der Gestalt der σάρξ ἁμαρτίας und um der Sünde willen gesandt hat. Die Bedeutung der zu πέμψας gehörigen Worte περὶ ἁμαρτίας bemißt sich hierbei nach der Bedeutung, die der Sünde überhaupt in unserem Zusammenhange zukommt: die knechtende und todbringende Macht der Sünde ist es, um deretwillen der Sohn gesandt wird; auf ihre Aufhebung kommt es bei seiner Sendung an. In dem κατέκρινεν aber hat dieser Zweck der Sendung sich erfüllt.

Wie aber hat die Verurteilung der Sünde sich vollzogen? Zuvörderst erhält κατέκρινεν eine nähere Bestimmung durch die Worte ἐν τῇ σαρκί, die grammatisch nicht mit ἁμαρτίαν verbunden werden können. War das Fleisch bisher das Herrschaftsgebiet der Sünde gewesen, und wurde durch das Fleisch das Gesetz geschwächt, so vollzieht sich nun auch die Verurteilung der Sünde auf dem Gebiet des Fleisches.

Digitized by Google

Hat aber diese Verurteilnng in der Sendung des Sohnes in's Fleisch stattgefunden[1]), oder ist sie in Christi Tod erfolgt[2])?

Im ersteren Falle würde das Gericht über die Sünde darin zu erkennen sein, daß durch die Erscheinung des sündlosen Gottessohnes in dem bisher von der Sünde unumschränkt beherrschten Fleisch thatsächlich der Sünde ihre Herrschaft aberkannt sei. Denn indem Christus im Fleische lebend von der Sünde unberührt blieb, wurde der Beweis geliefert, daß die Sünde über die σάρξ kein Recht mehr habe.

Dieser Auffassung stehen aber gewichtige Bedenken entgegen: Als eine Begründung des ἐλευθεροῦν, von dem der zweite Vers handelt, wird das κατέκρινεν im 3. Verse eingeführt. Nicht nur die Befreiung von der knechtenden, sondern auch die Befreiung von der todbringenden Macht der Sünde ist in dem göttlichen κατακρίνειν begründet. Nach durchgehender paulinischer Anschauung wird aber die Befreiung vom Gesetz des Todes nicht an Christi irdisches Leben, sondern an seinen Tod und seine Auferstehung geknüpft (Röm. 5, 18. 21, I. Cor. 15, 55. 57, II. Cor. 5, 15; 4, 10, vergleiche auch Hebr. 2, 14).

Aber auch die Kraft zum neuen Leben und zur Überwindung der Sünde wird nach Röm. 6, 4 ff., II. Cor. 5, 14—21, Phil. 3, 10, Col. 2, 13; 3, 1, Eph. 2, 5, cf. Gal. 6, 14, Röm. 7, 4 den Christen auf Grund des Todes und der Auferstehung Christi zu Teil. Und wenn nach Gal. 3, 14 der Empfang des Geistes Christi Kreuzestod zur Voraussetzung hat, so kann an unserer Stelle der Apostel die durch die Macht des Lebensgeistes geschehene Befreiung von der Macht der Sünde schwerlich allein auf Christi sündloses Leben zurückführen wollen. Ja, wenn der Apostel den λόγος τοῦ σταυροῦ als den einheitlichen Inhalt seines gesamten Evangeliums bezeichnet, wenn Christi Kreuz es ist, was ihn von seinem vorigen Stande scheidet (Röm. 7, 4), so wird er gerade in unserem Zusammenhang, in dem er von

---

[1]) So Weiß a. a. O. p. 309. 10. Ritschl a. a. O. II. Bd. p. 261, 262. Wendt a. a. O. p. 185 ff. Vergl. auch Hofmann, d. hl. Schr. N. T. III. p. 304, dem zufolge das κατέκρινεν durch das ἠλευθέρωσε v. 2 geschehen ist.

[2]) So Holsten a. a. O. p. 435—443. Lüdemann p. 113 ff. Pfleiderer p. 115—119, die ἐν τῇ σαρκί mit ἁμαρτία verbinden, aber auch R. Schmidt p. 49—64 u. Schlatter p. 330.

Digitized by Google

der Gottesthat redet, durch welche an die Stelle der *παλαιότης γράμματος* die *καινότης πνεύματος* gesetzt ist, von Christi Kreuzestod nicht abgesehen haben (7, 4. 6). Steht ihm doch 7, 25, wo er im Hinblick auf Jesum Christum voll Heilsgewißheit Gotte dankt, der Herr ohne Zweifel als Gekreuzigter und Auferstandener vor der Seele. Als solcher verbürgt er ihm das *ῥύεσθαι ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*, als solcher kommt er in Betracht, wenn es 8, 2 von ihm heißt, daß in ihm die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes begründet liegt. Und die Gottesthat, durch welche er diese Bedeutung gewonnen hat, kann nach paulinischer Gesamtanschauung nur seine Hingabe in den Tod gewesen sein, auf welche seine Sendung in das Fleisch hingezielt hat.

Mit voller Klarheit aber ergiebt sich uns dies Resultat, wenn wir auf die Schlußverse unseres Kapitels (v. 31 ff.) blicken, in denen der Eingangsgedanke: *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* wieder aufgenommen und mit freudiger Siegesgewißheit entfaltet wird. Ruht nach v. 1—3 die Zuversicht, allem Verdammungsurteil enthoben, von aller Macht der Sünde und des Todes befreit zu sein, letzthin auf der Thatsache des göttlichen *κατέκρινεν*, so macht nach v. 31 ff. den Apostel die Thatsache seines Heiles völlig gewiß, daß Gott seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn uns allen zu gute in den Tod dahingegeben hat. Ja, in v. 33. 34 begegnet uns ausdrücklich wieder das *κατακρίνειν*, und erscheint jegliche Verurteilung der Auserwählten dadurch ausgeschlossen, daß Gott Rechtfertigung übt. Diesem Urteil aber steht das andere v. 34. 35 völlig parallel, daß niemand uns von der Liebe Christi scheiden könne, der als der Gestorbene und Auferstandene zur Rechten Gottes uns vertritt. Angesichts dieser Aussagen wird auch v. 3 an Christi Tod zu denken sein, denn auf demselben Grunde muß im Eingang und im Ausgang des Kapitels des Apostels Urteil: *οὐδὲν κατάκριμα, τίς ὁ κατακρίνων*; beruhen. Nehmen wir hinzu, daß in unserem Kapitel immer wieder das Fleisch und der Fleischesleib als dem Tode zustrebend und als dem Tode verfallen bezeichnet wird (v. 6. 10. 23. 13), so werden wir bei einer *ἐν τῇ σαρκί* vollzogenen Verurteilung der Sünde vielmehr an eine Verurteilung zu denken haben, bei welcher die *σάρξ* in den Tod gegeben ist, als an eine im Fleischesleben sich voll-

Digitized by Google

ziehende Bewährung sündlosen Lebens. (Vergl. auch v. 17, wo Christi Leiden im Fleisch als Voraussetzung seiner Verherrlichung erscheint.)

Inwiefern kann aber Christi Hingabe in den Tod seitens des Vaters als ein κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν bezeichnet werden?

Fast alle Ausleger, welche das κατακρίνειν auf Christi Tod beziehen[1]), denken bei demselben an die am Kreuz vollzogene Verurteilung der Sünde zum Vernichtungstode, oder an die Aufhebung der Sündenmacht. „Durch die blutige Tötung des aus Fleisch bestehenden Leibes Jesu wurde die in dem Fleisch ihren Sitz habende Sünde mitgetötet.“[2]) Mitgetötet aber konnte nach Pfleiderer u. a. die Sünde nur werden, wenn Christi Fleisch in gleicher Weise objektives Sündenprinzip war, wie dies vom Fleische überhaupt gilt. Dem gegenüber erinnern wir an unser früher gewonnenes Resultat, daß die σάρξ bei Paulus nicht als solche Sündenprinzip ist und daß die σάρξ Christi nach der Gesamtanschauung des Apostels von der Person Christi nicht Träger objektiver ἁμαρτία gewesen sein kann. Unter Ablehnung jener Auffassung der σάρξ sucht R. Schmidt[3]) vielmehr die in Christi Tod vollzogene Vernichtung der Sündenmacht daraus zu erklären, daß Christi σάρξ ideell zu dem geworden sei, was sie thatsächlich nicht war, zur σάρξ ἁμαρτίας. Weil die Sünde in Christi Fleisch ideell beschlossen war, diente die Ertötung des Fleisches Christi dazu, das Fleisch als sittlich bestimmende Macht aufzuheben, das Prinzip der Sünde zu ertöten. — Diese Auffassung scheint allerdings der paulinischen Denkweise mehr gerecht zu werden, als die von Holsten, Pfleiderer u. a. vertretene. Aber abgesehen davon, daß R. Schmidt keine Auskunft darüber giebt, inwiefern in Christi Fleisch die Sünde als objektive Macht ideell befaßt sei, gebraucht auch er κατακρίνειν, wie jene, in einem Sinne, der der Bedeutung dieses Wortes nicht entspricht. κατακρίνειν bezeichnet nicht die Brechung einer Macht, sondern die Verurteilung eines Schuldigen. Diese Schwierigkeit haben die meisten Ausleger empfunden, sind ihr aber nur in geringem Maß gerecht geworden, wenn sie das

[1]) Holsten a. a. O. p. 436—440. Lüdemann p. 120 ff. Pfleiderer p. 115—119. R. Schmidt p. 49— 64.

[2]) Pfleiderer p. 117.

[3]) a. a. O. p 62. 63.

Digitized by Google

κατακρίνειν zwar als „eine thatsächliche Verurteilung zum Vernichtungstode“ erklären, für diesen Begriff aber alsbald den anderen einsetzen: „die Sünde in den Vernichtungstod geben,“ sie „aufheben“ oder „ertöten.“ (cf. u. a. Holsten a. a. O. p. 436 ff.) Indem sie hierbei κατακρίνειν thatsächlich dem καταργεῖν gleichsetzen, erklären sie vielfach die Wahl des Wortes κατακρίνειν aus einer Anspielung an v. 1 und sehen dabei davon ab, daß nach herrschendem Sprachgebrauch derjenige, welcher das κατακρίνειν erfährt, in erster Linie als Schuldiger und Strafwürdiger in Betracht kommt. Allerdings bezieht sich die Aussage: ὁ θεὸς κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν auf v. 1 zurück. Aber diese Rückbeziehung beruht nicht nur auf einer Anspielung, sondern auf einem inneren Causalnexus. Darf nach v. 34 niemand über uns das Schuldig sprechen, weil Gott im Hinblick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen uns als gerecht annimmt, so ergeht nach v. 1—3 darum keine Verurteilung über uns, weil an Christi Fleisch die göttliche Verurteilung der Sünde vollzogen ist. Hatte nach Röm. 7 der unter dem Gesetze stehende danach gerungen, von seiner Sünde sich zu scheiden, und war diese Scheidung ihm unter dem Gesetz nicht möglich gewesen, so unterscheidet nunmehr Gott den Sünder von seiner Sünde, indem er über die Sünde das Verdammungsurteil verhängt v. 3, den Sünder aber von aller Verdammung lossspricht v. 1 (cf. Röm. 4, 5). Die Verurteilung, in welcher die Sünde in ihrer vollen Strafwürdigkeit hingestellt wird, hat aber Gott an dem Fleisch seines Sohnes vollzogen, den er um der Sünde willen in den solidarischen Zusammenhang der sündigen Menschheit gesandt hatte. So entspricht der Gedanke des v. 3 durchaus den Gal. 3, 13 und II. Cor. 5, 21 gegebenen Aussagen des Apostels: Wie die Befreiung der Übertreter vom Gesetzesfluch dadurch bedingt war, daß Christus ihnen zu gute zur κατάρα ward, und wie die Gerechtannahme der Sünder zu ihrer Voraussetzung hatte, daß der Sündlose zur ἁμαρτία gemacht wurde, so ist die Befreiung der Sünder von jeglichem κατάκριμα dadurch bedingt, daß an Christi Fleisch das κατάκριμα über die Sünde vollzogen ist. Wie die Gerechtannahme bei Gott, die Erlösung vom Fluch und die Aufhebung eines jeglichen κατάκριμα einander durchaus entsprechen (cf. Röm. 8, 33. 34), so entsprechen auch die Aussagen über

Digitized by Google

den objektiven Grund dieser Begnadigung der Sünder durchaus einander.

Wenn aber bei dieser Auffassung der innere Zusammenhang zwischen v. 3 und v. 1 gewahrt wird, so erhebt sich die Frage, ob nicht der Zusammenhang zwischen v. 3 und v. 2 einerseits und zwischen v. 3 und v. 4 anderseits durch dieselbe gefährdet wird. Kommt es nicht den in v. 2 u. 4 enthaltenen Aussagen zufolge dem Apostel vielmehr auf die Brechung der Sündenmacht als auf die durch Verurteilung der Sünde erzielte Begnadigung des Sünders an? Ja, entscheidet nicht bereits v. 3a gegen unsere Erklärung von v. 3b? Was das Gesetz nicht errreichen konnte, ist durch die im κατέκρινεν enthaltene Gottesthat ermöglicht. Was war es aber, das zu errreichen das Gesetz zu schwach war? Pfleiderer erinnert a. a. O. p. 116 daran, daß das Gesetz nicht zu schwach war, die Sünde als verdammlich hinzustellen, dies sei vielmehr durch das Gesetz zur Genüge geschehen; und ebenso wenig könne davon die Rede sein, daß das Gesetz zur sühnenden Tilgung der Sünde zu schwach gewesen sei, denn diese Tilgung erscheine niemals als Absicht der Gesetzesforderung. Diese Einwendungen bestehen vollständig zu Recht, entscheiden aber nicht gegen unsere Auffassung. Denn es ist nicht des Apostels Meinung, daß das v. 3b gekennzeichnete κατακρίνειν durch das Gesetz hätte geschehen sollen, von Gott aber vollzogen sei, weil das Gesetz zu seinem Vollzuge zu schwach war. Sondern es ist seine Meinung, daß die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes, auf welche es im Gesetz abgesehen war, durch das Gesetz doch nicht erreicht werden konnte, nunmehr aber auf Grund eines göttlichen κατάκριμα über die Sünde erreicht worden ist. Die Worte τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου erhalten ihre inhaltliche Bestimmung durch das vorangehende ἐλευθεροῦν, nicht aber durch das nachfolgende κατακρίνειν. Und das κατακρίνειν bezeichnet seinerseits nicht denselben Vorgang als das ἐλευθεροῦν, sondern vielmehr die objektive Voraussetzung, durch welche das ἐλευθεροῦν ermöglicht wird. Die anakoluthische Konstruktion des 3. Verses nötigt nicht, das κατακρίνειν, (das man dann als vernichten faßt,) als die eigentliche Aufgabe des Gesetzes anzusehen, sondern kommt zu ihrem Recht, wenn wir erklären: „denn was für das Gesetz etwas Unmögliches war, das ist dadurch erreicht, daß Gott nach Sendung seines

Digitized by Google

Sohnes die Sünde am Fleisch verurteilt hat." Auf Gerechtigkeit und Leben zielte das Gesetz ab, es vermochte aber dem Gesetz der Sünde und des Todes gegenüber sein Ziel nicht zu erreichen. In Christo ist dies Ziel erreicht. Denn die an seinem Fleisch vollzogene Verurteilung der Sünde hat dazu gedient, die an ihn glaubenden vor Gott gerecht hinzustellen und in der Gemeinschaft Gottes sie des Lebensgeistes teilhaftig zu machen, der durch seine Macht die Macht der Sünde und des Todes bricht. In ganz analoger Weise wird also in unseren Versen die Befreiung durch den Geist des Lebens mit der an Christo vollzogenen Verurteilung der Sünde verbunden, wie Gal. 3, 13. 14 der Empfang des Geistessegens durch die an Christi Kreuz vollzogene Fluchaufhebung bedingt war.

Solange der Fluch des Gesetzes und das Gericht über die Sünde dem Sünder drohte, war ihm der Zugang zu Gott und der Eintritt in die Gemeinschaft seines Geistes verwehrt. Es bedurfte einer Aufhebung der κατάρα und des κατάκριμα. Diese Aufhebung aber ist dadurch vollzogen, daß Christus für uns eintrat und uns zu gute zur κατάρα wurde und das κατάκριμα an seinem Fleisch erfuhr. Nunmehr ist Geist des Lebens in denen wirksam geworden, die mit ihm verbunden sind. Und hat Gott an Christi Kreuz die Sünde verurteilt und die Sünder begnadigt, so geht auf Grund dieser Unterscheidung des Geistes Wirken dahin, den Sünder von seiner Sünde innerlich zu lösen, seine Gebundenheit durch das Gesetz der Sünde und des Todes aufzuheben. Darauf beruht die im 1. Verse ausgesprochene Heilsgewißheit, daß auf Grund der entscheidenden Erlösungsthat Christi Lebensgeist in den Seinen wirksam ist, der sie von der knechtenden und tötenden Macht befreit, der sie bisher unterworfen waren.

Von hier aus erklärt sich uns auch der enge Zusammenhang von v. 3 u. v. 4. Darauf zielt die Unterscheidung des Sünders von der Sünde ab, daß nun der erlöste Christ, dem Zuge des ihm verliehenen Geistes folgend, die Sünde persönlich von sich ausscheidet und den im Gesetz geoffenbarten Gotteswillen erfüllt, was ihm bisher unmöglich war.

Allerdings besteht sonach ein enger Zusammenhang zwischen dem Kreuzestod des Herrn und der Brechung der Sündenmacht. Aber dieser Zusammenhang beruht nicht darauf, daß in Christi

Digitized by Google

σάρξ das Sündenprinzip thatsächlich oder ideell vernichtet ist, sondern vielmehr darauf, daß in Christi Eintreten für die verschuldete Menschheit und in der an seinem Fleisch vollzogenen Verurteilung der Menschheitssünde die grundlegende Voraussetzung des Geistesempfanges gegeben ist.[1]) Die im 4. Verse gekennzeichnete Erfüllung des Gesetzes aber erscheint nicht als etwas mit dem κατέκρινεν unmittelbar gegebenes, sondern vielmehr als die beabsichtigte Folge dieser Gottesthat, eine beabsichtigte Folge, deren Erreichung dadurch bedingt ist, daß der Geist normgebendes Prinzip des Lebens geworden ist. Nur da, wo auf Grund des Todes Christi das ἐλευθεροῦν des 2. Verses stattgefunden hat, wird nunmehr auch im persönlichen Leben der Christen dasjenige erreicht, was im Gesetzesstande von dem durch die Sünde gebundenen vergeblich gefordert wurde.[2])

Wenn ich bei der im Vorstehenden gegebenen Erklärung von Röm. 8, 1—4 mich von dem Bestreben habe leiten lassen, dem Reichtum der mannigfachen Gedankenbeziehungen nachzugehen, die in diesen Versen enthalten sind, so nötigt mich die Bezeichnung des Geistes als eines πνεῦμα τῆς ζωῆς dazu, noch einmal innezuhalten und auf ein wesentliches Bindeglied der pauliniſchen Gedanken hinzuweisen. Nach v. 11 ist der Geist, der in den Christen wohnt, der Geist dessen, der Christum von den Toten auferweckt hat. Und wenn unmittelbar vorher (v. 9) derselbe Geist als Geist Christi (des in uns wohnenden v. 10) bezeichnet wird, so erscheint der Geist hienach in innigster Verbindung mit dem Leben des Auferstandenen. Gott, der uns allen zu gute seinen Sohn in den Tod gegeben (v. 32) und an seinem Fleisch das Urteil über die Sünde vollzogen hat, hat in der Kraft seines Lebensgeistes (8, 11, II. Cor. 13, 4, I. Cor. 6, 14) den Gestorbenen wieder auferweckt (Röm. 8, 34) und ihn durch die Leiden hindurch zur Herrlichkeit erhoben (v. 17), damit

[1]) Inwiefern die Loslösung von der Sünde darin begründet ist, daß Christi Tod die höchste Gehorsamsthat und ein endgültiges der Sünde Absterben war, (cf. Phil. 2, 9, Röm. 5, 19; 6, 10) darf hier außer Betracht bleiben, da eine Combination dieser Aussagen mit den über die Verleihung des Geistes handelnden sich in den Briefen des Apostels nicht findet.

[2]) Eine Bestätigung der hier gegebenen Auslegung von Röm. 8, 3 finde ich im Wesentlichen soeben in W. F. Geß „Bibelstunden über den Brief an die Römer, Cap. 1—8," 1886, p. 265—268. Vgl. auch Schlatter a. a. O. p. 330.

Digitized by Google

er hinfort nicht mehr ein Leben in der Schwachheit des Fleisches führte, sondern in der Kraft des Geistes. Und wenn nun nach v. 2 die durch die Macht des Lebensgeistes gewirkte Befreiung von Sünde und Tod in Christo Jesu vermittelt ist, so beruht diese Aussage auf der Voraussetzung, daß Christus Jesus als der aus dem Tode lebendige mit seinem Lebensgeiste denen nahe ist (v. 9), die im Glauben mit ihm verbunden sind (τοῖς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ v. 1). Als der Lebendige vermittelt der Herr im Geist den Seinen den Segen seines Todes.

Wie Tod und Auferstehung des Herrn bei Paulus immer wieder aufs Engste mit einander verbunden werden, so beweist gerade auch in unserem Kapitel v. 34, daß des Apostels Heilsgewißheit sich nicht auf Christi Tod als auf ein einzelnes Faktum gründet, sondern daß sie sich vielmehr an den persönlichen Heilsmittler hält, der im Tode für uns eingetreten ist und als der Lebendige fort und fort unsere Gemeinschaft mit Gott vermittelt (v. 39). Nunmehr erklärt sich uns erst völlig, wie in v. 1—3 die Abwesenheit eines jeden κατάκριμα für die Christen zunächst durch den Hinweis auf die in Christo geschehene Befreiung durch die Lebensmacht des Geistes begründet, wie danach aber zur Begründung dieser Befreiung auf Christi Tod zurückgegangen werden konnte: Wer sich an Christum hält, ist jeglichem κατάκριμα entnommen, denn was bisher ihm Verdammnis brachte, ist überwunden, Sünde und Tod haben keine Macht mehr über ihn, wenn mit der Kraft seines Lebensgeistes der Herr ihm nahe ist, der um der Sünde der Menschheit willen im Fleisch erschienen ist und den Sündern zu gut an seinem Fleisch das Urteil über die Sünde erfahren hat.

Ferneres Licht über das Verhältnis des Geistes zur Person des Herrn und zu seiner Auferstehung bietet uns aber Röm. 1, 4. Besteht nach Röm. 8, 11 ein inniger Zusammenhang zwischen dem in den Christen wohnenden Gottesgeiste und der an Christo vollzogenen Gottesthat der Auferweckung von den Toten, so erscheint nach Röm. 1, 4 die Auferweckung Christi ihrerseits durch Geist der Heiligkeit bedingt, der in ihm wohnte. Und geht nach Röm. 8, 2 die befreiende Macht des Lebensgeistes, welche die Christen an sich erfahren, auf Christum Jesum den aus dem Tode lebendigen zurück, so ist nach Röm. 1, 4 die Einsetzung des Herren in die Sohnesstellung, vermöge deren er

Digitized by Google

als κύριος kräftig wirksam ist (υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει), dem Geiste gemäß erfolgt, der ihn als Geist der Heiligkeit beseelte. Hatte es Röm. 8 sich darum gehandelt, den in den Christen waltenden Lebensgeist in seinem Zusammenhang mit dem Erlösungswerke Christi zu kennzeichnen, so ist Röm. 1, 4 das Absehen des Apostels darauf gerichtet, die Würdestellung des Herrn, von dem die apostolische Predigt Zeugnis ablegt (v. 1—3), hervorzuheben. Durch diesen Gesichtspunkt ist die Aussage über das πνεῦμα ἁγιωσύνης bestimmt. Um diese Aussage aber recht zu würdigen, müssen wir auf den Gegensatz achten, in dem der Geist an unserer Stelle zum Fleische steht. Wenn es von dem Sohne Gottes heißt, daß er κατὰ σάρκα aus der Nachkommenschaft Davids hervorgegangen (v. 3), und daß er κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zum Gottessohne in Kraft ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν eingesetzt sei, so scheint es am nächsten zu liegen, unter σάρξ und πνεῦμα die beiden Seiten des persönlichen Lebens Christi, die leibliche Außenseite und die geistige Innenseite zu verstehen. Alsdann würde die geistige Innenseite durch den Zusatz ἁγιωσύνης in ihrer spezifischen Erhabenheit über der Geistesnatur anderer Menschen gekennzeichnet werden (Pfleiderer p. 126—131). Indes diese Auffassung scheitert an sachlichen und sprachlichen Bedenken: Zuvörderst würde Paulus von Christo nicht sagen, daß er nach Seiten seiner geistigen Innenseite Erhöhung und Einsetzung in volle Sohneswürde erfahren habe. Gerade unsere Stelle weist vielmehr darauf hin, daß das ὁρίζεσθαι durch Totenauferstehung bedingt ist, daß der Herr also in verklärter Leiblichkeit (cf. I. Cor. 15, 44, Phil. 3, 21) und nicht nur mit der geistigen Innenseite seiner Persönlichkeit zur Rechten Gottes erhoben ist.[1]) Und wenn anderseits Paulus hätte sagen wollen, daß Christus nach seiner Leiblichkeit von David abstammte, so würde er vielmehr nach Röm. 9, 5 τὸ κατὰ σάρκα (oder κατὰ τὴν σάρκα) gesagt haben. Dagegen finden wir die gleiche Verbindung des Zeitwortes γίνεσθαι mit dem Zusatz κατὰ σάρκα Gal. 4, 29. Und wie an dieser Stelle Paulus durch die Worte κατὰ σάρκα nicht die Leiblichkeit in der

[1]) Aus ähnlichem Grunde ist die ältere Auffassung unhaltbar, der zufolge σάρξ die menschliche, πνεῦμα die göttliche Natur Christi bezeichnet. Dieser Auslegung zufolge würde Christi Menschheit der Erhöhung nicht teilhaftig geworden sein.

Digitized by Google

Person des Ismael hervorheben, sondern vielmehr das γεννηθῆναι als ein nach Fleisches Weise geschehenes bezeichnen will, so dienen auch an unserer Stelle die Worte κατὰ σάρκα dazu, eine adverbiale Näherbestimmung des Verbalbegriffes (γίνεσθαι) zu geben. Nicht handelt es sich für Paulus darum, zwei Seiten in der Persönlichkeit des Herrn zu unterscheiden, sondern vielmehr darum, zwei Arten des Werdens einander gegenüber zu stellen: Davids Sohn ist Christus auf dem Weg des Fleisches geworden, (so hohe Bedeutung auch des Herrn Abstammung von David für die messianischen Erwartungen Israels hatte, sie fällt doch immerhin in das Gebiet fleischlichen Lebens, sofern sie durch Geburt von einem Weibe Gal. 4, 4 vermittelt war,) für seine Einsetzung in die Machtvollkommenheit der Gottessohnschaft aber ist πνεῦμα das Bestimmende gewesen.[1]) Der Geist, der auf die Erhöhung Christi bestimmenden Einfluß hat, wird aber durch den Zusatz ἁγιωσύνης seinem inneren Charakter nach näher bestimmt. Entschiedener als das Adjektivum ἅγιον bringt dieser gen. qual. die innige Verbindung der Heiligkeit mit dem πνεῦμα zum Ausdruck.[2]) Wenn aber das πνεῦμα als πνεῦμα ἁγιωσύνης für das ὁρίζεσθαι im 4. Verse maßgebend ist, so setzt der Apostel bei dieser Aussage voraus, daß Heiligkeitsgeist in Christo vor seiner Erhöhung wirksam war. Denn der Zusatz ἁγιωσύνης würde in unserem Zusammenhang unbegründet sein, wenn der Geist hier als der Geist des Vaters, der den Sohn auferweckt hat (wie 8, 11), in Betracht käme.

---

[1]) Die Präposition κατά ist hier nicht allgemein die Präposition der Beziehung (= „hinsichtlich", „nach Seiten", so Röm. 9, 5), sondern sie dient zur Angabe des bestimmenden Prinzipes, der Norm oder der Art und Weise (= „gemäß", cf. Röm. 8, 5). Vergl. Winer, Gramm. 7. Aufl. p. 375. Dabei darf der Ausleger sich aber nicht verhehlen, daß die innere Beziehung, welche in den beiden Aussagen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης durch κατά ausgedrückt wird, in beiden nicht völlig dieselbe ist. Durch κατὰ σάρκα wird die Art und Weise des γενέσθαι, durch κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης der innere Grund und Maßstab des ὁρίζεσθαι ausgedrückt. Dieser Unterschied liegt aber in der Verschiedenheit des γενέσθαι und ὁρίζεσθαι und in der Verschiedenheit der σάρξ als eines äußerlich bestimmenden und des πνεῦμα als eines sittlich bedingenden Faktors begründet. Sofern aber durch κατά in beiden Fällen das bestimmende Prinzip angegeben wird, bleibt der Parallelismus gewahrt.

[2]) cf. Weiß a. a. O. p. 291.

Digitized by Google

als κύριος kräftig wirksam ist (υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει), dem Geiste gemäß erfolgt, der ihn als Geist der Heiligkeit beseelte. Hatte es Röm. 8 sich darum gehandelt, den in den Christen waltenden Lebensgeist in seinem Zusammenhang mit dem Erlösungswerke Christi zu kennzeichnen, so ist Röm. 1, 4 das Absehen des Apostels darauf gerichtet, die Würdestellung des Herrn, von dem die apostolische Predigt Zeugnis ablegt (v. 1—3), hervorzuheben. Durch diesen Gesichtspunkt ist die Aussage über das πνεῦμα ἁγιωσύνης bestimmt. Um diese Aussage aber recht zu würdigen, müssen wir auf den Gegensatz achten, in dem der Geist an unserer Stelle zum Fleische steht. Wenn es von dem Sohne Gottes heißt, daß er κατὰ σάρκα aus der Nachkommenschaft Davids hervorgegangen (v. 3), und daß er κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zum Gottessohne in Kraft ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν eingesetzt sei, so scheint es am nächsten zu liegen, unter σάρξ und πνεῦμα die beiden Seiten des persönlichen Lebens Christi, die leibliche Außenseite und die geistige Innenseite zu verstehen. Alsdann würde die geistige Innenseite durch den Zusatz ἁγιωσύνης in ihrer spezifischen Erhabenheit über der Geistesnatur anderer Menschen gekennzeichnet werden (Pfleiderer p. 126—131). Indes diese Auffassung scheitert an sachlichen und sprachlichen Bedenken: Zuvörderst würde Paulus von Christo nicht sagen, daß er nach Seiten seiner geistigen Innenseite Erhöhung und Einsetzung in volle Sohneswürde erfahren habe. Gerade unsere Stelle weist vielmehr darauf hin, daß das ὁρίζεσθαι durch Totenauferstehung bedingt ist, daß der Herr also in verklärter Leiblichkeit (cf. I. Cor. 15, 44, Phil. 3, 21) und nicht nur mit der geistigen Innenseite seiner Persönlichkeit zur Rechten Gottes erhoben ist.[1]) Und wenn anderseits Paulus hätte sagen wollen, daß Christus nach seiner Leiblichkeit von David abstammte, so würde er vielmehr nach Röm. 9, 5 τὸ κατὰ σάρκα (oder κατὰ τὴν σάρκα) gesagt haben. Dagegen finden wir die gleiche Verbindung des Zeitwortes γίνεσθαι mit dem Zusatz κατὰ σάρκα Gal. 4, 29. Und wie an dieser Stelle Paulus durch die Worte κατὰ σάρκα nicht die Leiblichkeit in der

[1]) Aus ähnlichem Grunde ist die ältere Auffassung unhaltbar, der zufolge σάρξ die menschliche, πνεῦμα die göttliche Natur Christi bezeichnet. Dieser Auslegung zufolge würde Christi Menschheit der Erhöhung nicht teilhaftig geworden sein.

Digitized by Google

Person des Ismael hervorheben, sondern vielmehr das γεννηθῆναι als ein nach Fleisches Weise geschehenes bezeichnen will, so dienen auch an unserer Stelle die Worte κατὰ σάρκα dazu, eine adverbiale Näherbestimmung des Verbalbegriffes (γίνεσθαι) zu geben. Nicht handelt es sich für Paulus darum, zwei Seiten in der Persönlichkeit des Herrn zu unterscheiden, sondern vielmehr darum, zwei Arten des Werdens einander gegenüber zu stellen: Davids Sohn ist Christus auf dem Weg des Fleisches geworden, (so hohe Bedeutung auch des Herrn Abstammung von David für die messianischen Erwartungen Israels hatte, sie fällt doch immerhin in das Gebiet fleischlichen Lebens, sofern sie durch Geburt von einem Weibe Gal. 4, 4 vermittelt war,) für seine Einsetzung in die Machtvollkommenheit der Gottessohnschaft aber ist πνεῦμα das Bestimmende gewesen.[1]) Der Geist, der auf die Erhöhung Christi bestimmenden Einfluß hat, wird aber durch den Zusatz ἁγιωσύνης seinem inneren Charakter nach näher bestimmt. Entschiedener als das Adjektivum ἅγιον bringt dieser gen. qual. die innige Verbindung der Heiligkeit mit dem πνεῦμα zum Ausdruck.[2]) Wenn aber das πνεῦμα als πνεῦμα ἁγιωσύνης für das ὁρίζεσθαι im 4. Verse maßgebend ist, so setzt der Apostel bei dieser Aussage voraus, daß Heiligkeitsgeist in Christo vor seiner Erhöhung wirksam war. Denn der Zusatz ἁγιωσύνης würde in unserem Zusammenhang unbegründet sein, wenn der Geist hier als der Geist des Vaters, der den Sohn auferweckt hat (wie 8, 11), in Betracht käme.

---

[1]) Die Präposition κατά ist hier nicht allgemein die Präposition der Beziehung (= „hinsichtlich", „nach Seiten", so Röm. 9, 5), sondern sie dient zur Angabe des bestimmenden Prinzipes, der Norm oder der Art und Weise (= „gemäß", cf. Röm. 8, 5). Vergl. Winer, Gramm. 7. Aufl. p. 375. Dabei darf der Ausleger sich aber nicht verhehlen, daß die innere Beziehung, welche in den beiden Aussagen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης durch κατά ausgedrückt wird, in beiden nicht völlig dieselbe ist. Durch κατὰ σάρκα wird die Art und Weise des γενέσθαι, durch κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης der innere Grund und Maßstab des ὁρίζεσθαι ausgedrückt. Dieser Unterschied liegt aber in der Verschiedenheit des γενέσθαι und ὁρίζεσθαι und in der Verschiedenheit der σάρξ als eines äußerlich bestimmenden und des πνεῦμα als eines sittlich bedingenden Faktors begründet. Sofern aber durch κατά in beiden Fällen das bestimmende Prinzip angegeben wird, bleibt der Parallelismus gewahrt.

[2]) cf. Weiß a. a. O. p. 291.

Digitized by Google

Wenn aber der Apostel den durch Christus den Gläubigen vermittelten Geist als πνεῦμα ἅγιον, den in Christo selber waltenden Geist aber als πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet, so ist er gewiß (so wenig auch jener Unterschied übersehen werden darf,) von der inneren Einheit des in Christo und des durch seine Vermittelung in den Gläubigen waltenden Geistes überzeugt und versteht er sonach unter dem πνεῦμα ἁγιωσύνης nicht eine natürliche Seite des menschlichen Wesens Christi, sondern (wie unter dem πνεῦμα ἅγιον) Geist von Gott, Geist, dessen göttliches Wesen eben in seiner Heiligkeit sich ausprägt. Hienach berührt sich die in unserem Verse gegebene Aussage eng mit der durch die Evangelien und die Apostelgeschichte hindurchgehenden Überzeugung, daß Jesus als der Christ nach der Verheißung des alten Bundes mit dem heiligen Geiste gesalbt war.[1]) Dem Charakter der paulinischen Predigt aber entspricht es, daß diese apostolische Grundanschauung sogleich in ihrer Bedeutung für die Erhöhung des Herrn gewertet wird[2])

Fragen wir uns aber bestimmter, welche Bedeutung dem in Christus lebendigen Heiligkeitsgeiste für seine Erhöhung nach Röm. 1, 4 beizumessen ist, so bietet sich Phil. 2, 9 zur Erläuterung dar. Wird dort die Erhöhung des Herrn auf seine ὑπακοή zurückgeführt, so hier auf den Heiligkeitsgeist, der als die bestimmende Macht seines persönlichen Lebens auch die Triebkraft seines willigen Gehorsams war. Während Sünde und Unheiligkeit zum Tode und zum Verderben führen, steht Heiligkeit in engster Verbindung mit Leben und Herrlichkeit: Hat Gottes Geist in Christo als Geist der Heiligkeit gewaltet, so bewährt er sich an ihm auch als Geist des Lebens. Wie

---

[1]) Vergl. Matth. 12, 18 und Jes. 42, 1—4, Luc. 4, 18 u. Jes. 61, 1 ff. cf. auch Jes. 11, 2. Siehe ferner Luc. 4, 1, Joh. 3, 34, Act. 10, 38, auch Luc. 4, 14, Matth. 12, 28—32, Act. 1, 2; 4, 27. (In den paulinischen Briefen findet sich nirgend die Aussage, daß Christus mit πνεῦμα ἅγιον in seinem Erdenleben erfüllt war.)

[2]) Da der Geist Röm. 1, 4 als die bestimmende Macht des persönlichen Lebens Christi in Betracht kommt, so ist es gewiß des Apostels Überzeugung, daß Heiligkeitsgeist von Anbeginn Christi Leben bestimmt habe. (cf. Luc. 1, 35 τὸ γεννώμενον ἅγιον u. Matth. 1, 18. 20.) Dagegen nimmt Paulus nirgend Bezug auf die Taufe des Herrn durch Johannes, in welcher der Vater den Sohn nach Mc. 1, 10. 12 u. Parall., Joh. 1, 32. 33 mit dem Geist messianischer Amtswirksamkeit ausgestattet hat.

Digitized by Google

die Christen, in denen Gottes Geist wohnt, der Macht des Todes entnommen sind (Röm. 8, 11), so hat auch in dem Begründer unseres Heiles der Geist aus Gott sich als die Tod überwindende, zur Herrlichkeit führende (v. 14. 17) Lebensmacht erwiesen.[1]) Der Herr, der hier auf Erden in Schwachheit des Fleisches gewandelt ist und ἐξ ἀσθενείας den Tod erlitten hat (II. Cor. 13, 4), ist nach Maßgabe des in ihm waltenden Gottesgeistes zur Rechten Gottes erhöht, um als Gottes Sohn in Kraft sein Reich zu regieren.

Und wie seine Einsetzung in Sohnesherrlichkeit κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης geschehen ist, so ist sie anderseits ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν erfolgt.[2]) Während Heiligkeitsgeist das bestimmende Prinzip war, demzufolge das ὁρισθῆναι stattfand, diente Totenauferstehung dazu, das ὁρισθῆναι zu vermitteln. Diese Vermittelung aber fand statt, indem Auferstehung den Ausgangspunkt für Christi Eintritt in die volle Sohneswürde bildete[3]) Die Auferstehung entspricht der leiblichen Geburt. War Christi Davidssohnschaft durch leibliche Geburt vermittelt, so ist er zur vollen Gottessohnschaft aus Totenauferstehung heraus erhoben. Auferstehung ist ihm zur Geburt in ein Leben der Kraft und Herrlichkeit geworden. (cf. Col. 1, 18 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν).

Hieran aber schließt sich eng die Aussage des Apostels I. Cor. 15, 45, der zufolge der Herr als Auferstandener zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden ist.[4])

---

[1]) Vergl. I. Petri 3, 18 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.

[2]) Mit der Auffassung des ὁρίζεσθαι als einer bloßen Deklaration wird der Bedeutung des Wortes: „zu etwas bestimmen" und „durch Bestimmung einsetzen" nicht genügt (siehe freilich Cremer, bibl. Wörterb. 3. Aufl. p. 597), vor allem aber entspricht diese Auffassung nicht dem Zusammenhang, dem zufolge es sich um den Eintritt in einen neuen Stand handelt. Daß der Herr auch in seinem irdischen Leben υἱὸς θεοῦ war, wie in v. 3 deutlich enthalten ist, wird in keiner Weise verdunkelt, wenn in ὁρίζεσθαι eine thatsächliche Einsetzung in Sohnesherrlichkeit gesehen wird. Vergl. die υἱοθεσία der Christen, die nach Röm. 8, 15 als bereits erfolgt, nach Röm. 8, 23 aber als in der Vollendung bevorstehend erscheint.

[3]) Zur Wahl der praep. ἐξ an Stelle des allgemeineren διά hat wohl die Korrespondenz mit ἐκ σπέρματος beigetragen.

[4]) Daß der Satz ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, zu dem aus dem vorangehenden Gliede ἐγένετο zu ergänzen ist, sich nicht auf das Werden des präexistenten himmlischen Menschen (so Holsten, d. Evangel. des Paulus p. 430—35), sondern auf die Auferweckung des Herrn bezieht, ergiebt sich

Digitized by Google

War πνεῦμα ἁγιωσύνης auch bereits während des irdiſchen Daſeins Chriſti die beſtimmende Macht ſeines perſönlichen Lebens geweſen, ſo war doch die Herrlichkeitsentfaltung des in Chriſto beſchloſſenen Geiſteslebens noch durch die σάρξ, die ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας war, gebunden. Der Schwachheit dieſes Fleiſches zufolge erlag der Herr am Kreuz der Macht des Todes, (II. Cor. 13, 4). In ſeinem Tode aber iſt mit dem Fleiſch auch alle Schwachheit und Vergänglichkeit, die ihm im Erdenleben anhaftete, von ihm abgethan. Dagegen iſt er in der durch Gottes Kraft gewirkten Auferweckung (II. Cor. 13, 4) zu durchaus pneumatiſchem Leben erhoben. Aller ſarkiſchen Gebundenheit, allem Zuſammenhang mit Sünde und Tod entnommen, iſt ſein göttliches Geiſtesleben in dem Maß frei und ſelbſtändig geworden, daß er nun ſelbſt als πνεῦμα bezeichnet werden kann. Auch das σῶμα, mit dem er auferweckt iſt, iſt als σῶμα πνευματικόν das ſchlechthin angemeſſene Organ des Geiſtes geworden. In ſeinem σῶμα erfüllt ſich völlig die Beſtimmung, die dem menſchlichen Leibe als ſolchen gegeben iſt (I. Cor. 6, 19), und während ſein σῶμα ψυχικόν (v. 46) an der φθορά, ἀτιμία und ἀσθένεια der σάρξ teilnahm, ſind es die Eigenſchaften des göttlichen Lebensgeiſtes (ἀφθαρσία Gal. 6, 8, δόξα II. Cor. 3, 8—18 cf. I. Petri 4, 14 und δύναμις Röm. 15, 13. 19), die nunmehr in ſeinem Auferſtehungsleibe Ausprägung gewinnen. Denn werden dem Auferſtehungsleib der Chriſten

aus dem geſamten Zuſammenhang, in welchem es ſich um die Beſchaffenheit der Auferſtehungsleiber handelt, insbeſondere aber aus v. 44 u. v. 49. Denn wie dem σῶμα ψυχικόν v. 44 die ψυχὴ ζῶσα v. 45 entſpricht, ſo dem σῶμα πνευματικόν das πνεῦμα ζωοποιοῦν, das σῶμα πνευματικόν aber iſt der Auferſtehungsleib. Und nur von der Gleichartigkeit unſeres Auferſtehungsleibes mit dem verklärten Leibe des auferſtandenen Herrn iſt der 49. Vers zu verſtehen, dem zufolge wir das Bild des Himmliſchen tragen werden, wie wir das Bild des Irdiſchen getragen haben. Hieraus ergiebt ſich, daß der himmliche Menſch, der letzte Adam, als verklärter dem Apoſtel vor der Seele ſteht. Dazu kommt, daß nur bei der Beziehung des v. 45 auf die Auferſtehung des Herrn der v. 46 ausgeſprochene Satz: „Zuerſt das Pſychiſche, dann das Pneumatiſche," ſeine Wahrheit für die menſchliche Entwicklung des Herrn behält, und endlich, daß dem πνεῦμα ſchwerlich die Näherbeſtimmung des ζωοποιοῦν gegeben ſein würde, wenn bei demſelben an Chriſti vorirdiſches Geiſtes-Daſein gedacht wäre. (cf. v. 22 ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.) Vergl. Weiß p. 293, Pfleiderer p. 131—133, R. Schmidt p. 109.

Digitized by Google

Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft beigelegt (I. Cor. 15, 42), so ist die Voraussetzung davon, daß diese Prädikate grundlegend dem Geistesleibe eignen, in dem der Herr als der Erstling der Entschlafenen (v. 20. 22) auferstanden ist. Seinem σῶμα τῆς δόξης soll das σῶμα τῆς ταπεινώσεως der Christen gleichgestaltet werden (Phil. 3, 21 cf. Röm. 8, 29, I. Cor. 15, 49).

Wie aber des Herren Einsetzung zum Gottessohn in Kraft der Menschheit zu gute kommt, wie er in jener Einsetzung zum κύριος ἡμῶν geworden ist (Röm. 1, 4), so ist auch die mit dieser Einsetzung aufs Innigste verbundene[1]) Erhebung des Herrn zu unvergänglichem Geistesleben der Menschheit zu gut geschehen. Er ist nicht nur zum πνεῦμα ζῶν sondern zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden. Wie auf natürlichem Gebiet der Geist der lebendigen Seele gegenüber das Belebende ist, so gewinnt der Unterschied der נֶפֶשׁ חַיָּה und der רוּחַ חַיִּים mit Christi Auferstehung höhere Bedeutung: Den menschlichen Einzelwesen steht der ἔσχατος Ἀδάμ, der Begründer einer neuen Menschheit, als Spender des göttlichen Geisteslebens gegenüber. So bildet das Wort des Apostels I. Cor. 15, 45 die Vermittelung zwischen den im Römerbrief 1, 4 und 8, 2 gegebenen Aussagen: Nach Maßgabe in ihm waltenden Heiligkeitsgeistes auferweckt, ist der Herr in seiner Auferstehung zu lebendigmachendem Geist geworden, als lebendigmachender Geist vermittelt er aber Geist des Lebens denen, die im Glauben mit ihm verbunden sind. In ihm lag die geistgewirkte Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes begründet.

Aus dieser Wertschätzung des Geisteslebens des erhöhten Herrn erklärt es sich, daß Paulus II. Cor. 3, 17 ausdrücklich das Urteil fällt: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Bereits der Name ὁ κύριος beweist dem paulinischen Sprachgebrauch zufolge, daß dies Urteil von dem Erhöhten gilt. Und vollends ergiebt sich dies aus dem Nachdruck, mit dem in unserem Zusammenhang die δόξα des Herrn betont wird (3, 18; 4, 4 cf. v. 6). Wenn aber Paulus den erhöhten Herrn als den Geist bezeichnet, so will er mit dieser Bezeichnung nicht über das substantielle Wesen des Herrn eine theoretische Bestimmung geben, sondern

[1]) cf. ἐν δυνάμει Röm. 1, 4 u. I. Cor. 15, 43.

Digitized by Google

er will hervorheben, was der Herr der Herrlichkeit für diejenigen ist, die sich zu ihm bekehren v. 16. Die Gegenüberstellung des Buchstabendienstes und des Geistesdienstes hat den Apostel dazu geführt, der Verhüllung Mosis die παρρησία derer, die Christum verkündigen, entgegenzustellen (v. 12. 13). Der verschiedenen Stellung der Diener des alten und des neuen Bundes entspricht aber auch die verschiedene Stellung derer, die den Dienst des Gesetzes und den Dienst des Evangeliums an sich erfahren (v. 14–18). Während bei der Verlesung des mosaischen Gesetzes auf dem Herzen der Kinder Israels eine Decke liegt, die ihren Blick verdunkelt und ihre Sinne unempfänglich macht (v. 14. 15), fällt mit der Hinkehr zum Herrn die verhüllende Decke von ihren Herzen und schauen sie nunmehr in Gemeinschaft aller an Christus Gläubigen mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn, die aus dem Wort des Evangeliums ihnen entgegenstrahlt (v. 17. 18; 4, 4). Daß aber den zu Christo sich bekehrenden Freiheit von aller hemmenden Verhüllung und aller gesetzlichen Bindung zu Teil wird, findet darin seine Erklärung,[1]) daß der Herr τὸ πνεῦμα ist, daß in ihm die göttliche Lebensmacht verkörpert ist, die aller Unfreiheit, allem γράμμα und allem κάλυμμα, entgegentritt.[2])

In der persönlichen Hinkehr zum Herrn findet auch der Eintritt in die befreiende Gemeinschaft des göttlichen Geistes statt. Und wenn der erhöhte Herr den Seinen sich lebendig bezeugt, so bezeugt er sich ihnen im Geist. Der Herr ist der Geist! Als der zu göttlichem Geistesleben Erhobene teilt sich der Auferstandene im Geist den Seinen mit, und wo immer der Geist befreiend an den Herzen wirkt, da ist es die Lebenskraft des Auferstandenen, die im Geiste wirksam ist (cf. Röm. 8, 2). Wie im erhöhten Herrn die Fülle des göttlichen Geistes beschlossen ist, so bietet wiederum im Geist der Herr die Fülle seiner Heilandsgnade den Seinen dar.[3])

[1]) δέ knüpft an περιαιρεῖται v. 16 an und führt den Gedanken erklärend weiter. Bengel: particula „autem“ ostendit, hoc versu declarari praecedentem.

[2]) Nicht besagt v. 17a allein, daß der Herr mit göttlichem Geiste ausgerüstet sei; auch der Gedanke, daß Christus den Geist verleihe, entspricht nicht unserer Stelle.

[3]) Vergl. Bengel: ubi Christus est, ibidem spiritus Christi, ubi spiritus Christi, ibi Christus. Zu einem charakteristischen Vergleich mit

Digitized by Google

Daß aber diese innige Verbindung des zu pneumatischem Leben erhobenen Herrn und des befreiend wirkenden Gottesgeistes nicht im Sinne einer völligen Gleichsetzung des Herrn und des Geistes aufzufassen ist, ergiebt sich aus der Fortsetzung unseres Verses, in welcher, unter enger Anknüpfung an die vorangehende Aussage, der Geist als τὸ πνεῦμα κυρίου bezeichnet wird. Der Geist, in dem der Herr dem zu ihm sich bekehrenden Herzen gegenwärtig ist, erscheint als des Herrn Geist: darin besteht seine Eigentümlichkeit, daß er dem Herrn angehört, und daß sich der Herr in ihm bezeugt. Gerade dies Angehörigkeitsverhältnis setzt aber eine Unterschiedenheit des Herrn und des Geistes voraus. Wenn Christus in seiner Auferstehung zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden ist, so hört er doch auch in seinem himmlischen Geistesleben nicht auf, als menschliche Persönlichkeit zu leben und zu wirken.[1]) Der zur Rechten Gottes erhöhte Herr ist derselbe, als der im Fleisch erschienene und in den Tod gegebene Jesus von Nazareth; auch in seiner Erhöhung trägt der Herr den Jesusnamen, der ihn als geschichtliche Persönlichkeit kennzeichnet.[2]) Und wie der ins Fleisch gesandte Gottessohn nach Gal. 4, 4 u. 6 von dem in die Herzen der Gotteskinder ausgesandten Sohnesgeiste unterschieden wird, so unterscheidet der Apostel auch zwischen der in verklärter Leiblichkeit erhöhten Person des Herrn Jesu Christi und zwischen dem göttlichen Lebensgeiste, in welchem der Auferstandene sich den Seinen mitteilt. Nicht zu einem all-

---

II. Cor. 3, 17 u. I. Cor. 15, 45 bietet Threni 4, 20 Anlaß, wo der theokratische König als der Gesalbte Jehovahs und als der Träger der Verheißung der Lebensodem des Volkes (der Hauch ihrer Nase cf. Gen. 2, 7) ist. Was der Odem für den Bestand des leiblichen Lebens, das ist der König für das Leben und den Bestand des Volkes. Die LXX übersetzen רוּחַ אַפֵּינוּ מְשִׁיחַ יהוה durch πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστὸς κύριος.

[1]) Der ἔσχατος Ἀδάμ, der δεύτερος ἄνθρωπος ist es, der als πνεῦμα ζωοποιοῦν an den Seinen wirkt. I. Cor. 15, 46. 47.

[2]) Es ist zu beachten, daß der Apostel den Jesusnamen, der in seinen Briefen sich seltener findet, als der Christusname oder als der Doppelname Jesus Christus, gerade an solchen Stellen wiederholt allein gebraucht, an denen er von der Auferweckung des in den Tod Gegebenen oder von dem Leben des Erhöhten redet. cf. Röm. 4, 24; 8 11, II. Cor 1, 14; 4, 5. 10. 11. 14, vergl. auch I. Cor. 12, 3 u. a. Gewiß hat sich das Wort des Auferstandenen vor Damaskus ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις (Act. 9, 5) unauslöschlich in Paulus Seele eingeprägt.

Digitized by Google

gemeinen Geistesprinzip, das der persönlichen Selbständigkeit entbehrte, ist Christus in seiner Auferstehung geworden, sondern in seiner verklärten Menschheit steht er als persönlicher Heilsmittler dem Apostel objektiv gegenüber (Röm. 8, 34). Als persönlicher Heilsmittler ist er der lebendige Träger des göttlichen Lebensgeistes in seiner ganzen Fülle (τὸ πνεῦμα). Nur in der Hinkehr zu ihm werden drum die Menschen des Geistes und seiner belebenden Wirkungen teilhaftig.

Bieten aber die Schlußworte von II. Cor. 3, 18 uns nicht Anlaß, das Verhältnis des erhöhten Herren zu dem in den Christen wirkenden Geiste abermals unter einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten? In der Aussage ἀπὸ κυρίου πνεύματος können entweder die beiden Genitive appositionell mit einander verbunden werden, oder der eine Genitiv wird dem anderen untergeordnet. Bei der ersteren Auffassung würden die Worte eine Wiederaufnahme des in v. 17a ausgesprochenen Gedankens ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν enthalten.[1]) Bei dieser Auffassung entsteht aber eine große sprachliche Härte, die dadurch vermehrt wird, daß bei beiden Genitiven der Artikel fehlt. Ziehen wir es aber aus diesem Grunde vor, die beiden Genitive durch Annahme eines grammatischen Abhängigkeitsverhältnisses zu einem Begriffe zu verbinden, so entsteht die Frage, ob die Worte κυρίου πνεύματος als Genitiv von κύριος πνεύματος[2]) oder von κυρίου πνεῦμα anzusehen sind.[3]) Im ersteren Falle würden die Worte abermals eine neue Bezeichnung des Verhältnisses des Herrn zum Geist enthalten. Für diese Auffassung spricht die einfache Folge der Worte. Nicht in dem Sinne würde Christus aber bei dieser Verbindung als κύριος πνεύματος anzusehen sein, daß er als Herr über den Geist verfügte, ein κυριεύειν über denselben ausübte. Denn abgesehen davon, daß Christus bei Paulus nie als der den Geist gebende, sondern allezeit als der den Geist vermittelnde erscheint, wird ihm der Name κύριος allezeit mit Rücksicht auf die ihm angehörenden Gläubigen oder auf die ihm untergebene Welt und Menschheit

[1]) So wieder R. Schmidt p. 125: Christus wird als κύριος πνεῦμα bezeichnet. Pfleiderer p. 135: von Seiten des Herrn, der Geist ist.

[2]) Meyer-Heinrici p. 99 f., Klöpper p. 215 ff., Weiß p. 284.

[3]) Calvin, Bengel, Hofmann a. a. O. II. Ei. 3. Abt. p. 89 f., Kähler, d. schriftmäß. Bek. zum Geist Christi p. 6.

Digitized by Google

beigelegt (cf. u. a. Röm. 14, 9, Phil. 2, 11). Bezeichnet daher Paulus den κύριος ἡμῶν als κύριος πνεύματος, so ist der gen. πνεύματος als gen. qualitat. aufzufassen.[1]) Geistesherr ist Christus, sofern er als Herr zu einem Stand erhoben ist, in welchem Geist den Charakter seines Wesens ausmacht. Es würde den paulinischen Anschauungen nicht widersprechen, wenn Christus in diesem Sinne als Geistesherr bezeichnet würde. Indes begünstigt der Zusammenhang von v. 18 mit v. 17 diese Auffassung nicht. „Wo der Herrengeist ist, da ist Freiheit," so hatte v. 17 geschlossen. In v. 18 aber wird in engem Anschluß an diese Aussage ausgeführt, daß die Christen insgesamt in dieser Freiheit stehen, sofern sie ohne Verhüllung die Herrlichkeit des Herren schauen und in solchem Schauen in Christi Bild verwandelt werden. Wird in v. 18 aber die ἐλευθερία der Christen und die in ihrer Freiheit begründete stufenweise Verherrlichung derselben geschildert, so entspricht es dem v. 17 ausgesprochenen Gedanken, daß dieser Freiheitsstand in seiner herrlichen Auswirkung auf das πνεῦμα κυρίου zurückgeführt wird. Daß die verherrlichende Umwandlung der Christen in des Herrn Selbstbezeugung ihren Grund hat, liegt bereits in der Aussage τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι ausgesprochen. Nach der Gedankenentwicklung unseres Kapitels (zumal seit v. 6) mußte es aber dem Apostel darauf ankommen, die Bedeutung des Geistes für diese Umwandlung hervorzuheben. Nachdrücklich fügt er drum zum Schluß die Worte καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος an, in welchem das letzte Wort den Hauptton hat. Paulus schreibt nicht: ἀπὸ τοῦ πνεύματος κυρίου (nach v. 17), sondern ἀπὸ κυρίου πνεύματος, weil er hier nicht den Charakter des Geistes als eines Geistes des Herrn hervorheben will, sondern vielmehr darauf abzielt, die im Anschauen der Herrlichkeit des Herrn geschehende Umwandlung als eine durch des Herren Geist vermittelte zu kennzeichnen. Allerdings vermeidet es die griechische Sprache in der Regel, auf eine den gen. regierende Präposition unmittelbar einen anderen als den von ihr abhängigen Genitiv folgen zu lassen. Die Möglichkeit einer

---

[1]) So Klöpper, Com. zu dem 2. Cor.-Briefe p. 215. Vergl. die Bezeichnung Christi als ὁ κύριος τῆς δόξης 1. Cor. 2, 8 u. Gottes als ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν II. Cor. 1, 3.

Digitized by Google

Abweichung von dieser Regel liegt aber in unserem Verse darin begründet, daß κυρίου πνεῦμα durchaus als ein Begriff erscheint, der seinem Inhalt nach den Lesern bereits aus v. 17 wohl vertraut war.[1]) Die Voranstellung des gen. κυρίου hat aber zur notwendigen Folge, daß bei πνεύματος der Artikel fehlt, während das Fehlen des Artikels bei κυρίου durchaus dem Gebrauch des Wortes κύριος in unserem Zusammenhang entspricht.[2]) Wäre es dagegen dem Apostel darauf angekommen, den Herrn, von dessen Angesicht die Verklärung der auf ihn Schauenden ausgeht, bestimmter als Geistesherrn zu kennzeichnen, so müßten wir vor κυρίου allerdings den Artikel erwarten (cf. ὁ κύριος τῆς δόξης), da in diesem Falle κύριος aufhören würde, als Eigenname gebraucht zu werden („als von dem Herren, dessen Art und Wesen Geist ist"). Vor allem aber darf angenommen werden, daß die Leser, welche noch unter dem Eindruck des 17. Verses standen, in den Worten des Apostels nicht eine neue, durchaus eigenartige, Aussage über das Verhältnis des Herrn zum Geiste gesehen, sondern vielmehr in ihnen eine Wiederaufnahme der in v. 17 enthaltenen Bezeichnung des Geistes als Herrengeistes gefunden haben[3].)

In jedem Falle aber hat es sich uns aus den letztbehandelten Stellen als Grundanschauung des Apostels ergeben, daß die Auferweckung Christi und seine Erhöhung zur Herrlichkeit für das Wirken des Geistes in den Gläubigen die feste Voraussetzung bildet, und daß der, nach Maßgabe in ihm waltenden Heiligkeitsgeistes, erhöhte Herr nunmehr in Kraft göttlichen Geisteslebens belebend und befreiend an den Seinen wirkt. Und in dieser Überzeugung ist der Apostel Paulus eins mit der apostolischen Gesamtüberzeugung, wie sie im Johannesevangelium und in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt. Seinen Hingang zum

[1]) Mit Unrecht beruft sich Hofmann für die Abweichung von jener Regel auf Gal. 3, 2 und II. Thess. 1, 7, Stellen, an denen vielmehr auf die Präpositionen unmittelbar das von ihnen abhängige Wort folgt. Dagegen scheint Röm. 5, 18 allerdings wie an unserer Stelle ein Genitiv zwischen die Präposition und den von ihr abhängigen Genitiv eingeschoben zu sein (cf. δι' ἑνὸς παραπτώματος und δι' ἑνὸς δικαιώματος mit v. 17 u. 19).

[2]) In den Wendungen πρὸς κύριον v. 16, τὸ πνεῦμα κυρίου v. 17, τὴν δόξαν κυρίου v. 18, erscheint κύριος wesentlich als Eigenname.

[3]) Wir werden auf II. Cor. 3, 17. 18 in anderem Zusammenhang wieder zurückkommen.

Digitized by Google

Vater bezeichnet der Herr nach Joh. 16, 7 selbst als Vorbedingung für das Kommen des Paraklets. Und der Evangelist sagt im Hinblick auf das Herrenwort Joh. 7, 38 „denn Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verklärt war" (v. 39), bezeichnet also den abschließenden δοξασμός des Herren als die Bedingung für des Geistes Walten in den Seinen (cf. v. 39a οὔπω ἤμελλον λαμβάνειν). Nachdem das irdische Lebenswerk des Herrn abgeschlossen ist, erfüllt sich des Täufers Verheißung der messianischen Geistestaufe (Matth. 3, 11, Marc. 1, 8, Luc. 3, 16 cf. Luc. 24, 49 und Act. 1, 5). Hat der Herr alsbald nach seiner Auferstehung die Jünger mit seinem Lebensodem angehaucht (Joh. 20, 22), so darf am Pfingstfest Petrus von ihm Zeugnis geben, daß er, von dem Tode auferweckt und zur Rechten Gottes erhöht, den verheißenen Geist vom Vater in Empfang genommen und über die Seinen ausgegossen habe (Act. 2, 32. 33 vergl. auch Act. 5, 30. 32).

Inniger und unmittelbarer aber als in dem Zeugnis des übrigen neuen Testamentes wird in Paulus Aussagen die Wirksamkeit des Geistes mit dem Leben des erhöhten Herrn verbunden. Nachdrücklicher noch als Act. 16, 7 (vergl. auch I. Petri 1, 11[1]) tritt es II. Cor. 3, 17. 18, Gal. 4, 6, Röm. 8, 9 und Phil. 1, 19 uns entgegen, daß der Geist Christi, der Geist des Herren und des Sohnes es ist, der in dem Innersten der Gläubigen als πνεῦμα θεοῦ wohnt und wirkt (Röm. 8, 9).

Bevor wir aber die Frage aufwerfen, auf welchem Wege sich das Geistesleben des Herren, den zu ihm sich kehrenden vermittelt, schließen wir unsere bisherige Erörterung mit einem Hinblick auf I. Tim. 3, 16.

Mag nun diese Stelle einem liturgischen Gemeindebekenntnis der ersten Christenheit entstammen, und der Satz ὃς ἐφανερώθη .. den folgenden parallel sein, oder mag der Relativsatz Vordersatz der folgenden Sätze ἐδικαιώθη .. ὤφθη ꝛc. sein, in jedem Falle bilden die Worte ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι den unmittelbaren Gegensatz zu den Worten ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Steht aber dem Kundwerden ein Gerechtfertigtwerden gegenüber, so wird das Gerechtfertigtwerden darin bestehen, daß der

[1]) I. Petri 1, 11 ist τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ der Geist der Prophetie, der als Messiasgeist bezeichnet wird, sofern er vom Messias Zeugnis giebt.

Digitized by Google

Kundgewordene als das erwiesen wird, als was er in seiner Kundwerdung sich geoffenbart hat. Es würde dem Zusammenhange nicht entsprechen, wenn wir das δικαιοῦν hier in dem eigentümlich paulinischen Sinne verstehen wollten. Auch darauf kommt es nicht an, daß Christus vor den Augen der Welt als gerecht und schuldlos hingestellt wird (so Joh. 16, 10). Vielmehr erinnert der Gebrauch des δικαιοῦν an unserer Stelle an Matth. 11, 19, wo von der Weisheit ausgesagt wird, daß ihr von ihren Kindern Recht gegeben wird. Als Messias hat der Herr sich im Fleische geoffenbart, im Geiste hat er die Rechtfertigung seiner Messianität erfahren. Wann hat aber diese Rechtfertigung stattgefunden? Es liegt nahe an die Thatsache der Auferstehung selbst zu denken, durch welche er nach Röm. 1, 4 zur Sohnesherrlichkeit erhoben ist und damit die rechtfertigende Bestätigung seiner Messianität empfangen hat. Wenn es indes die Parallelsätze (mit Ausschluß des letzten) bereits nahe legen, nicht an einen einzelnen Vorgang zu denken, so scheint auch die Aussage ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι selbst für eine Beziehung auf die Auferstehung zu allgemein gehalten zu sein. ἐν πνεύματι bezeichnet, entsprechend ἐν σαρκί, das Gebiet, in welchem die Rechtfertigung stattgefunden hat. Hat Christus sich im Gebiet irdischen Fleischeslebens der Welt geoffenbart, so ist er im Gebiet göttlichen Geisteslebens als Messias zur Anerkennung gebracht. Das Geistesleben, in dem der Herr als Auferstandener sich kräftig wirksam erweist, liefert den Beweis für die Wahrheit seiner geschichtlichen Offenbarung im Fleisch. (Vergl. Joh. 16, 14 ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει.) Nicht die durch den Geist Gottes gewirkte Thatsache der Auferstehung (Röm. 8, 11), wohl aber die durch seine Erhöhung zur freien Entfaltung gekommene Geisteskraft des Herrn scheint der Verfasser an unserer Stelle im Auge zu haben. Auch bei dieser Deutung aber dient I. Tim. 3, 16 dazu, den innigen Zusammenhang zwischen der Erhöhung des Herrn und der Wirksamkeit des Geistes zum Ausdruck zu bringen.

4. Die Vermittelung des Geistesempfanges durch das im Glauben angenommene Wort und durch die Taufe.

Hat nach des Apostels Zeugnis die Verleihung des Geistes an die Glaubenden den Kreuzestod des Herrn und seine Erhöhung

Digitized by Google

zum Leben im Geist und in der Kraft zu ihrer objektiven Voraussetzung, so erhebt sich die Frage, auf welchem Wege den paulinischen Aussagen zufolge der Besitz des Geistes der Christenheit vermittelt sei.

Eine Antwort auf diese Frage wird uns zunächst Gal. 3, 2 u. 5 gegeben. Wir haben in v. 14 desselben Kapitels gelesen, daß der verheißene Geist durch den Glauben empfangen wird und zwar durch den Glauben, der sich auf Christum den Gekreuzigten richtet (v. 13; 2, 20). Nach v. 2 aber richtet der Apostel an die Galater die Frage: ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως (cf. v. 5); und er ist bei dieser Frage dessen gewiß, daß die Antwort nur lauten kann: ἐξ ἀκοῆς πίστεως. In welchem Sinne aber sind diese Worte zu verstehen? Freilich ergiebt sich aus dem Zusammenhange, daß in der Verbindung von ἀκοή und πίστις der Hauptnachdruck auf der πίστις liegt (cf. v. 6—14). Fraglich aber bleibt, in welcher Weise πίστις mit ἀκοή verbunden sei, und welche Bedeutung letzterem Begriffe in dieser Verbindung eigne. Wenn die Rücksicht auf v. 14 dazu führen könnte, den Genitiv πίστεως in v. 2 unmittelbar mit der Präposition ἐξ zu verbinden und den Genitiv ἀκοῆς von πίστεως abhängig zu machen (aus Glauben an Kunde)[1]), so entscheidet doch die Antithese ἐξ ἔργων νόμου für die an und für sich am nächsten liegende Verbindung der Präposition mit dem unmittelbar folgenden Genitiv ἀκοῆς.[2]) Den ἔργα νόμου steht eine ἀκοὴ πίστεως gegenüber. Ist aber ἀκοή in dieser Verbindung ein Hören[3]) oder etwas dem Gehör Dargebotenes, Gehörtes? In scharfsinniger Beweisführung tritt Schlatter[4]) dafür ein, daß ἀκοὴ πίστεως ein Hören des Glaubens bezeichne, indem er aus v. 6—14 unseres Kapitels den Rückschluß zieht, daß in v. 2—5 der Glaube den Hauptbegriff bilde und daß auch dort, wie in v. 14, der Geistesempfang unmittelbar auf ihn, nicht aber auf die Predigt zurückgeführt werde.[5]) In

---

[1]) Hofmann, d. hl. Schr. N. T. II. Bd. 1. Abt. 2. Aufl. p. 48—50.

[2]) Anders II. Cor. 3, 18, wo der Begriff κυρίου πνεῦμα durch v. 17 bereits gegeben war.

[3]) cf. Matth. 13, 14, Act. 28, 26 nach Jes. 6, 9.

[4]) a. a. O. p. 319. 337. 576—78 Erl. 16, vergl. auch Holsten, d. Ev. des Paulus, p. 90 „aus Glaubens Hören".

[5]) Zur Bestätigung seiner Deutung verweist Schlatter darauf, daß Paulus auch die analoge Verbindung ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5; 16, 26

Digitized by Google

der That würde diese Auffassung dem Zusammenhange unseres Kapitels durchaus entsprechen. Wir würden ihr beizupflichten haben, wenn uns nur an dieser Stelle eine Verbindung von πίστις und ἀκοή bei Paulus begegnete. Nun aber legt der Vergleich von Röm. 10, 16. 17 mit unserer Stelle den Gedanken nahe, daß dem Apostel die sachliche Verbindung beider Begriffe geläufig war, die sich ihm in den LXX Jes. 53, 1 darbot. Im Anschluß an die LXX verbindet aber Paulus Röm. 10, 16. 17 πίστις und ἀκοή in einer Weise mit einander, die es nicht zuläßt, unter ἀκοή ein Hören zu verstehen. Freilich tritt Schlatter dafür ein, daß ἀκοή auch an dieser Stelle aktivisch aufzufassen sei und beruft sich zum Beweise dessen auf v. 14, dessen Glieder in v. 17 so wieder aufgenommen würden, daß dem κηρύττειν das ῥῆμα Χριστοῦ, dem ἀκούειν die ἀκοή, dem πιστεύειν die πίστις entspreche. Wenn er aber zuvor selbst den drei Substantiven πίστις, ἀκοή, ῥῆμα Χριστοῦ v. 17 die vier Verbalbegriffe πιστεῦσαι, ἀκοῦσαι, κηρύξαι und ἀποσταλῆναι gegenüberstellt, so scheint das ῥῆμα Χριστοῦ nicht sowohl dem κηρύττειν als vielmehr dem ἀποσταλῆναι zu entsprechen und nicht sowohl die Verkündigung des Evangeliums als vielmehr den Aussendungsbefehl Christi (cf. I. Cor. 1, 17) zu bezeichnen. Dann aber entspricht ἀκοή nicht dem Verb ἀκούειν allein, sondern die beiden Verba κηρύττειν und ἀκούειν werden sachlich in ἀκοή wieder aufgenommen: „der Glaube kommt aus vernommener Kunde." Die Beziehung auf das Hören geht allerdings in ἀκοή nicht verloren, wie der Anschluß von v. 18 μὴ οὐκ ἤκουσαν beweist. Daß aber das Wort passivische Bedeutung gewonnen hat, ergiebt sich unzweideutig aus dem Zitat v. 16. Nur unter völliger Nichtbeachtung des gen. ἡμῶν kann Schlatter hier unter ἀκοή ein aktives Hören verstehen. Lauteten die Worte nur: τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ; so würde die Erklärung möglich sein: „wer hat beim Hören geglaubt?"[1]) Nun aber handelt das Zitat von einer ἀκοὴ ἡμῶν, der man Glauben schenken sollte, wie man nach dem Anfange des Verses dem

gebildet habe, dem Hören des Glaubens stehe ein Gehorchen des Glaubens zur Seite. Das Gehorchen liege im Glauben ebenso unmittelbar als das Hören.

[1]) Schlatter a. a. O. p. 576 „Israel ist im Besitz eines Hörens, kommt aber dennoch nicht zum Glauben, weil das ἀκούειν nicht zum ὑπακούειν wird."

Digitized by Google

εὐαγγέλιον gehorchen sollte. Findet der Apostel die Thatsache, daß dem Evangelium nicht alle Gehorsam geschenkt haben, bereits in dem Prophetenworte ausgesprochen: τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; so hat er in ἀκοὴ ἡμῶν einen Wechselbegriff für εὐαγγέλιον, eine Bezeichnung der Glauben suchenden Verkündigung gesehen. Und diese seine Auffassung entspricht durchaus der Bedeutung, die ἀκοή in den LXX mehrfach hat. Nicht nur Jes. 53, 1, wo ἀκοή als Übersetzung von שְׁמוּעָה erscheint (cf. Jer. 49, 14, Ob. 1, 1), sondern auch Jes. 52, 7, wo die Worte מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם durch εὐαγγελιζόμενος ἀκοὴν εἰρήνης übersetzt sind, beweisen für die LXX einen Sprachgebrauch, nach welchem ἀκοή das gehörte Wort oder die an das Gehör sich wendende Verkündigung bezeichnet.[1]) Und indem Paulus das Wort in diesem Sinne aus dem Zitat herübernimmt, sagt er v. 17 vom Glauben, daß er ἐξ ἀκοῆς stamme, während die ἀκοή selbst auf Christi Geheiß zurückgeht. Als synonym mit ἀκοή aber erscheint v. 18 ὁ φθόγγος αὐτῶν, der Klang, der von den Boten des Evangeliums ausgeht und alle Welt durchdringt, um überall gehört zu werden (viva vox evangelii).

Ist aber Röm. 10, 16. 17 ἀκοή ohne Zweifel im Sinne der hebräischen שְׁמוּעָה als lebendige Verkündigung zu verstehen, so liegt es um so näher, auch Gal. 3, 2. 5 die mit der πίστις eng verbundene ἀκοή in diesem Sinne zu deuten, je bestimmter der Apostel bereits I. Thess. 2, 13 das von ihm verkündigte Wort Gottes als einen λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν bezeichnet hat (cf. Hebr. 4, 2). Dazu kommt, daß es im Galaterbriefe dem Apostel vor allem daran liegt, judaistischer Gegnerschaft und judaistischer Überschätzung der Gesetzeswerke gegenüber das ausschließliche Recht, die Wahrheit und die Lebenskraft seines Evangeliums zu behaupten. So erweist er nach Kap. 3, 1 ff. die Wahrheit des von ihm verkündigten Evangeliums, indem er die

[1]) Nicht das Hören, den actus audiendi, sondern das, was man hört, bezeichnet ἀκοή auch, wenn es sowohl im Profangriechischen als in den LXX (Ps. 112, 7 u. a.) und im N. T. in dem Sinne von Kunde, Gerücht (fama) gebraucht wird (Marc. 1, 28, Matth. 4, 24 ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον. Matth. 14, 1; 24, 6; Marc. 13, 6). Ist aber diese Bedeutung zugestanden, so bietet es keinerlei Schwierigkeit, unter ἀκοή Röm. 10, 16. 17 die von den apostolischen Zeugen ausgehende Kunde zu verstehen.

Digitized by Google

Galater an den Empfang des Geistes erinnert, der durch seine Glaubenspredigt ihnen vermittelt ist. Allerdings ergiebt sich aus den v. 6—14 sich anschließenden Erörterungen, daß es schon in v. 2—5 dem Apostel vornehmlich auf die Hervorhebung des Glaubens ankommt, aber hieraus folgt nicht, daß ἀκοὴ πιστέως nicht eine Verkündigung, sondern ein Hören des Glaubens ist. Eben darin, daß sie auf Glauben abzielt und Glauben weckt, liegt ja dem Gesetzeswesen der Judaisten gegenüber die Eigentümlichkeit der paulinischen Verkündigung. Ἀκοή und πίστις fordern in der Anschauung des Apostels einander gegenseitig (cf. Röm. 10, 16. 17). Drum kann der Apostel von v. 6 ab den Beweis für die Wahrheit seines Evangeliums in der Art weiterführen, daß er auf die grundlegende Bedeutung des Glaubens hinweist, auf den es mit seiner Verkündigung abgesehen ist. Denn nicht dient in v. 2 und 5 der Genitiv πίστεως dazu, dasjenige zu bezeichnen, von dem die ἀκοή handelt (Verkündigung vom Glauben)[1]). Als Inhalt der ἀκοή ist nach v. 1 vielmehr Jesus Christus der Gekreuzigte vom Apostel angesehen. Aber indem der Gekreuzigte in lebendigem Zeugnis dem Hörer nahe gebracht wird (προεγράφη), wird Glaube an ihn geweckt. Und wird nach v. 14 vermittels dieses Glaubens an ihn der Geist empfangen, so ist es die von ihm Zeugnis gebende Glaubensbotschaft, aus welcher sich der Geist den Glaubenden mitteilt. Nicht aus Gesetzeswerken, die sie selbst vollbracht hätten, sondern aus Glaubensverkündigung, die auf Christum hinweist, haben die Galater den Geist empfangen[2]) und wie ihr λαμβάνειν, so ist auch Gottes ἐπιχορηγεῖν unmittelbar durch's Wort vermittelt v. 5. Freilich würde eine Vermittelung des Geistesempfanges durch das Wort auch dann an unserer Stelle ausgesagt sein,

---

[1]) So Weiß a. a. O. p. 320 und Cremer a. a. O. p. 98. πίστεως ist nicht einfach gen. obj. sondern giebt eine Näherbestimmung der ἀκοή durch Angabe dessen, was sie wirkt cf. πνεῦμα τῆς πίστεως II. Cor. 4, 13, λοῦτρον παλιγγενεσίας Tit. 3, 5.

[2]) Der Umstand, daß sich bei Paulus so oft die Gegenüberstellung ἐξ ἔργων νόμου und ἐκ πίστεως findet, beweist nicht, daß an unserer Stelle ἐξ ἀκοῆς πίστεως nur ein anderer Ausdruck für ἐκ πίστεως ist. Wie Röm. 9, 11 der Gegensatz zu ἐξ ἔργων durch ἐκ τοῦ καλοῦντος gebildet wird, so entspricht es durchaus der paulinischen Anschauung, wenn hier den Gesetzeswerken die Verkündigung des Evangeliums gegenübersteht.

Digitized by Google

wenn ἀκοὴ πίστεως von einem Hören des Glaubens zu verstehen wäre. Setzt doch das Hören eine Verkündigung voraus. Sehen wir aber in der ἀκοή die viva vox evangelii, so ergiebt sich ein unmittelbarerer Zusammenhang zwischen der apostolischen Predigt und dem Empfang des Geistes. Ohne Grund wendet Schlatter[1]) gegen eine solche unmittelbare Verknüpfung des Geistesempfanges mit der Verkündigung des Evangeliums ein, daß man den Geist nicht „aus" der Predigt empfange, sondern nur durch sie. Durch den Glauben treten nach v. 14 die Christen in den Besitz des Geistes ein, aber aus der ihnen dargebotenen Heilsverkündigung entnehmen sie die Gabe des Geistes. Aus der viva vox evangelii strömt ihnen die Fülle des Geistes zu, die sie im Glauben sich zu eigen machen.

An die in Gal. 3, v. 2 und 14 ausgesprochene Verbindung des Geistesempfanges mit Predigt und Glauben werden wir aber wiederum erinnert, wenn wir sehen, in welcher Weise in Eph. 1, 13 das ἀκούειν, das πιστεύειν und das σφραγισθῆναι τῷ πνεύματι mit einander verknüpft erscheint. Der Apostel will hervorheben, daß in Christo, in welchem die Gläubigen aus Israel ihr Erbteil erlangt haben (v. 11. 12), auch die Christen aus der Heidenwelt der Geistesversiegelung, die sie der κληρονομία gewiß macht, teilhaftig geworden seien. Die in Christo begründete Versiegelung mit dem Geiste aber hat sich an ihnen vollzogen, nachdem sie das Wort der Wahrheit, das Evangelium von ihrer Errettung, vernommen haben und als Hörer des Wortes auch zum Glauben gekommen sind.[2])

Noch mehr aber berühren sich mit den Aussagen des Galaterbriefes in ihrer wesentlichen Abzweckung die Darlegungen des Apostels im II. Corintherbriefe cap. 3. Gilt es im Galaterbriefe, die Wahrheit des paulinischen Evangeliums dadurch zu erweisen, daß auf die Verkündigung desselben der Geistesempfang zurückgeführt wird, so behauptet in II. Cor. 3 der Apostel das

[1]) a. a. O. p. 577.

[2]) ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς mit ἐσφραγίσθητε zu verbinden, nötigt uns der Rückblick auf v. 11 und 7. Nach dem Zusammenhang kommt es darauf an, die Begründung alles Heiles in der Person Jesu Christi hervorzuheben. Drum wird auch das folgende ἐν ᾧ, in dem das erstere wieder aufgenommen wird, auf Christum zu beziehen sein. Einer Wiederholung des ὑμεῖς bedurfte es nicht, da es jetzt darauf ankam, hervorzuheben, daß sie als Hörer des Wortes auch gläubig geworden seien.

Digitized by Google

Recht seiner apostolischen Arbeit, indem er auf den Charakter seines Amtes als einer διακονία τοῦ πνεύματος verweist. Er bedarf nach dem Eingang des Kapitels für sich keines Empfehlungsbriefes, weil er in der Gemeinde zu Korinth einen Brief besitzt, der ihm ins Herz geschrieben ist, und der von jedermann gelesen wird. Wenn er aber dann, dem Bilde eine andere Richtung gebend, die Gemeinde als einen Brief bezeichnet, der Christum zum Verfasser habe und unter des Apostels dienender Vermittelung entstanden sei, und wenn er von diesem Briefe sagt, daß er mit Geist des lebendigen Gottes in fleischerne Herzen geschrieben sei (v. 3), so zeigt sich in diesen Worten, wie eng nach Paulus Überzeugung das Walten des göttlichen Lebensgeistes einmal mit der Wirksamkeit des erhöhten Herrn und zum andern mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden ist. Christus hat den Brief der Gemeinde geschrieben, indem er, der als der Erhöhte zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden ist, im Geiste Gottes an den Menschen wirkt. In solcher Wirksamkeit bedient er sich aber des Mittels der apostolischen Verkündigung, um die Züge des Geistes den Herzen einzuprägen. Und die Zuversicht, mit der der Apostel in der korinthischen Gemeinde eine commendatio realis seines Zeugendienstes sieht, gründet sich letzthin eben darauf, daß Gott ihn und seine Mitarbeiter zu Dienern eines neuen Bundes, zu Dienern nicht Buchstabens, sondern Geistes befähigt hat (v. 6)[1]. Nicht dem Bunde des Gesetzes ist ihr Dienst gewidmet, sondern einem neuen Bunde, der durch Christi Blut begründet ist (I. Cor. 11, 25). Und als Diener dieses neuen Bundes haben sie es nicht mehr mit Buchstaben, sondern mit Geist zu thun. Kam es im alten Bunde (cf. II. c. 3, 14) darauf an, das in Buchstaben gefaßte und in Stein gegrabene Gesetzeswort zur Geltung zu bringen, so ist mit der alles erneuernden Versöhnung der Welt in Christo (c. 5, 17—19) und mit der Verleihung des Wortes von der Versöhnung an die apostolischen Zeugen (v. 19) ein Dienst gegeben, der die Wirksamkeit des Geistes in der Welt vermittelt. Bitten die Boten Christi in Verwaltung der διακονία τῆς καταλλαγῆς für Christum: „Laßt euch mit Gott versöhnen“ (5, 18. 20) und

[1]) Wie die Verbindung διακονία τοῦ πνεύματος v. 8 beweist, sind die Genitive οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος nicht von διαθήκης, sondern von διακόνους abhängig.

Digitized by Google

bieten sie in der διακονία τῆς δικαιοσύνης die im Evangelium enthüllte Gottesgerechtigkeit den Gläubigen dar (3, 9 cf. Röm. 1, 17), so üben sie in solchem Thun auch die διακονία τοῦ πνεύματος (3, 8), indem sie durch ihr Zeugnis den zu Christo sich Bekehrenden den Eintritt in die Gemeinschaft seines Geistes erschließen (3, 16. 17; 4, 1). Und rühmt der Apostel der Gebundenheit des Gesetzesstandes gegenüber die Freiheit derer, die unter der Wirksamkeit des Geistes Christi stehen, und preist er die Herrlichkeit des Christenstandes, in welchem die Gläubigen insgesamt in freiem Anschauen der Herrlichkeit des Herrn als von seinem Geiste her in das gleiche Bild mit ihm verwandelt werden (3, 17. 18), so dient ihm solcher Ruhm des Christenstandes dazu, die freudige Zuversicht zu begründen, mit der er seines apostolischen Amtes wartet (4, 1 cf. 3, 12). Ist es doch Sache dieses Amtes, aller Orten den Duft der Erkenntnis Christi auszubreiten (2, 14. 16) und das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit des Herrn leuchten zu lassen (4, 4). Aus dem Evangelium strahlt den gläubig werdenden die Messiasherrlichkeit des Herrn entgegen, in deren Anschauen sie das verklärende Wirken des Geistes an sich erfahren. Und in dem Zeugendienste des Evangeliums wirken die Apostel als διάκονοι πνεύματος erleuchtend und belebend (4, 1—6; 2, 16) auf alle, die gerettet werden.

Dient aber nach dem Zeugnis des Apostels die Verkündigung des Evangeliums dazu, den gläubigen Hörern den Geist mitzuteilen und des Geistes Wirken an ihnen zu vermitteln, so beruht nach seiner Überzeugung diese Kraft des apostolischen Wortes darauf, daß es selbst vom Geist getragen ist. Aus dem Glauben stammt das λαλεῖν, das wiederum Glauben weckt (vergl. II. Cor. 4, 13 mit Röm. 10, 17). So ist auch, das Zeugnis, in dem der Geist dem Glaubenden sich mitteilt, dem Geist des Glaubens selbst entsprungen (II. Cor. 4, 13 und Gal. 3, 2. 5). Auf die Gemeinschaft des Glaubensgeistes, in der er, der Verkündiger des Wortes mit den gläubigen Hörern steht, darf sich Paulus darum berufen: wird doch durch sein Wort in den Korinthern Christi Leben wirksam, und spricht sich doch anderseits in seinem Worte Geist des Lebens aus, der in ihm selber lebt (II. Cor. 4, 13).

Digitized by Google

Vor allem aber tritt uns I. Theſſ. 1, 5 u. 6 eine lebendige Korreſpondenz zwiſchen der im Geiſt geſchehenden Verkündigung und der im Geiſt geſchehenden Aufnahme des Wortes entgegen. Der Apoſtel richtet ſein Dankgebet für die Theſſalonicher an Gott, indem er ihrer ἐκλογή gewiß iſt. Dieſe Gewißheit aber ſchöpft er aus der Art, mit der das Evangelium bei ihnen dargeboten, und mit der es von ihnen angenommen iſt. Gott hat ſich zur Darbietung des Evangeliums an die Theſſalonicher ſelbſt bekannt. Iſt doch die frohe Botſchaft der apoſtoliſchen Zeugen nicht nur in Wort, ſondern auch in Kraft und in heiligem Geiſt und mit großer Zuverſicht an ſie ergangen. Von bloßer menſchlichen Rede hat ſich das Zeugnis des Apoſtels dadurch unterſchieden, daß Kraft in ihm wohnte, die es wirkſam machte. Von der im Worte wirkenden Kraft aber geht der Apoſtel auf den Geiſt zurück, von dem das Zeugnis ſeine Kraft empfing: im heiligen Geiſt iſt die Botſchaft ausgegangen[1]), und darum auch mit einer Zuverſicht, wie ſie nur denen eignet, die nicht in ihrem eigenen Namen und mit ihren eigenen Worten kommen. Der Art aber, in welcher das Zeugnis an die Theſſalonicher ergangen iſt, hat die Art entſprochen, in welcher ſie es angenommen haben. Sie ſind dadurch in die Fußtapfen ihrer Glaubenslehrer, ja des Herrn ſelbſt getreten, daß ſie mitten in vieler Bedrängnis die in heiligem Geiſt an ſie ergehende Botſchaft mit einer von heiligem Geiſt gewirkten Freude angenommen haben. Am geiſtesmächtigen, zuverſichtlichen Zeugnis entzündet ſich alſo geiſtesfreudiger Glaube, der ſich das Wort des Evangeliums zu eigen macht. Es iſt derſelbe Geiſt, der in der Predigt der Apoſtel wirkſam iſt, und der die Herzen der Theſſalonicher dem Worte erſchließt. Im Wort wirkt er auf die Hörer und wiederum wirkt er in den Hörern die Aufnahme des Wortes.[2])

In anderer Verbindung begegnen verwandte Gedanken uns im erſten Korintherbriefe wieder. Um ihren Weisheitsdünkel zu überwinden, erinnert der Apoſtel die Korinther an ihre Berufung

---

[1]) cf. I. Petri 1, 12 *οἱ εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ.*

[2]) Vergleiche die Bezeichnung des *ῥῆμα θεοῦ* als der *μάχαιρα τοῦ πνεύματος*, deren der Chriſt in den Kämpfen mit den *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* bedarf. Eph. 6, 17 cf. v. 12.

Digitized by Google

(1, 26—2, 6). Es sind nicht viele Weise und Angesehene nach dem Fleisch gewesen, die Gott sich in Korinth erwählt hat (1, 26—31). So ist es auch nicht irdische Redekunst und Weisheit gewesen, mit der der Apostel ihnen das Zeugnis Gottes verkündigt hat (2, 1—6). Seinem ernstlichen Entschluß zufolge hat nichts Anderes den Inhalt seiner Verkündigung gebildet, als Jesus Christus, und zwar der Gekreuzigte (v. 2). Und wie er es verschmäht hat, diesem Evangelium irgend welche eigene Zuthat beizufügen, die es den Griechen hätte annehmbarer machen können (cf. 1, 23), so hat er auch in der Darbietung des Evangeliums völlig darauf verzichtet, durch menschliche Überredungskünste die Hörer für Christum zu gewinnen (v. 4). Seiner eigenen Ohnmacht mit Bangen sich bewußt (v. 3), hat er sein Zeugnis nicht in überredenden Weisheitsworten ausgehen lassen, sondern unter Beweisführung von Geist und Kraft (v. 4). Anstatt die Wahrheit des Evangeliums philosophisch zu beweisen, hat er vielmehr das Wort vom Kreuz unmittelbar auf die Hörer wirken lassen, damit es sich als δύναμις θεοῦ an ihnen erweise (1, 18; Röm. 1, 16). Geist und Kraft, die in dem Worte lebten, haben die Hörer von der Wahrheit desselben überführt und es als Wahrheitswort in ihre Herzen eingeprägt.

Und zu dem Zweck ist die Verkündigung des Apostels unter solcher beweiskräftigen Wirksamkeit von Geist und Kraft erfolgt, damit der Glaube der Korinther nicht auf Weisheit von Menschen, sondern auf Kraft Gottes beruhte (v. 5). Je entschiedener der Apostel bekennt, daß die Korinther durch seinen Zeugendienst zum Glauben gekommen (3, 5) und von ihm in Christo durch das Evangelium gezeugt seien (4, 15, cf. II. Cor. 3, 3), um so nachdrücklicher beugt er dem Misverstande vor, daß er durch eigene Kraft und Weisheit sie zum Glauben geführt habe, um so bestimmter betont er, daß 'göttliche Geisteskraft es war, die in seinem Zeugnis glaubenweckend wirkte.

Giebt aber der Apostel in 2, 4 u. 5 Aussagen über das Wirken des Geistes in der grundlegenden Missionspredigt in Korinth, so ist der folgenden Ausführung (v. 6 – 16) gemäß auch das Reden des Apostels von der σοφία θεοῦ, das er unter den gereiften Christen (ἐν τοῖς τελείοις) übt, nach Inhalt und Form von Gottes Geist getragen. Hat Gott ihm seinen Heilsrat durch den Geist enthüllt (v. 9. 10) und hat er durch den

Digitized by Google

Geist aus Gott gewisse Erkenntnis über die von Gott den Seinen verliehenen Gnadengüter erhalten (v. 12), so legt er nun auch mit Worten von diesen Gnadengütern Zeugnis ab, die nicht von menschlicher Weisheit, sondern vom Geist gelehrt sind (ἐν διδακτοῖς πνεύματος v. 13). Indem er geistgeoffenbarten Inhalt mit geistgelehrtem Wort verbindet[1] (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες), erweist er sich als einen Verkündiger, der sein Zeugnis durchaus von Gottes Geist regieren läßt. In diesem Charakter seines Zeugnisses liegt es aber begründet, daß es als vom Geiste kommend nur bei denen aufgenommen wird, die sich nicht von ihrem eigenen Ich, sondern von Gottes Geist bestimmen lassen (v. 14). Geschah das δέχεσθαι τὸν λόγον in Thessalonich mit χαρὰ πνεύματος ἁγίου, so unterliegt nach I. Cor. 2, 14 das δέχεσθαι τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ dem Grundsatz: τὰ τοῦ πνεύματος πνευματικῶς ἀνακρίνεται[2]). Dem ἄνθρωπος ψυχικός fehlt es am Organ zur geistlichen Beurteilung; darum kann das vom Geiste Kommende keine Aufnahme bei ihm finden.

Setzt aber die im Glauben geschehende Aufnahme des Geisteszeugnisses ein Bestimmtsein des persönlichen Urteils durch den Geist voraus, so bedingen Geisteswirken und Glauben sich gegenseitig. Und zwar tritt uns diese Wechselwirkung bei Paulus nicht nur da entgegen, wo es sich, wie I. Cor. 2, 6—16, um die Einführung gereifter Christen in die Geheimnisse des Heilsrates Gottes handelt, sondern auch da, wo es sich um den entscheidenden Empfang des Geistes handelt. Ein Vergleich von I. Cor. 2, 4. 5 und I. Thess. 1, 5. 6 mit Gal. 3, 14 zeigt dies deutlich: der Glaube beruht auf dem Wirken göttlicher Geisteskraft, und wiederum wird der Geist mittels des Glaubens empfangen. Ihre innere Vermittelung finden beide Gedanken in der lebendigen Auffassung des apostolischen Wortes bei Paulus. In der Kraft göttlichen Geistes verkündigen die apostolischen Zeugen unter Bangen und Zagen (I. Cor. 2, 3) und doch mit großer Zuversicht (I. Th. 1, 5) das Evangelium von Jesu Christo. Und indem

[1]) Oder: indem er geistgeoffenbarten Inhalt mit geistgelehrtem Wort deutet.

[2]) Vergleiche die Verbindung des Geistesempfanges mit der Aufnahme des Evangeliums II. Cor. 11, 4: πνεῦμα, — — ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον, — ὃ οὐκ ἐδέξασθε.

Digitized by Google

dies Zeugnis als λόγος θεοῦ an die Hörer ergeht (I. Thess. 2, 13), wirkt in demselben Gottes Geist auf ihre Herzen und weckt er in denen, die gerettet werden, freudigen Glauben (I. Thess. 1,6; I. Cor. 2, 5 cf. II. Cor 2, 15; Röm. 1, 16; I. Cor. 1, 24. 21; Phil. 1, 29 ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ πιστεύειν). Der in der frohen Botschaft von Christo durch den Geist gewirkte Glaube aber eignet das im Evangelium ihm dargebotene Heil sich freudig an (I. Thess. 1, 6; 2, 13), erschließt sich willig dem Wirken des Geistes und des Wortes und führt dergestalt zum Empfang des vollen Geistessegens (Gal. 3, 14). So findet die glaubenweckende Wirksamkeit des Geistes in der Empfänglichkeit des Glaubens für den Geistessegen ihr Korrelat.[1])

Indem der Apostel aber die Mitteilung des Geistes aufs Engste mit der lebendigen Verkündigung des Evangeliums verknüpft, sieht er in dieser Verkündigung den Herrn, in welchem alle Geistesmitteilung an die Gläubigen begründet liegt (Eph. 1, 13 u. a.), lebendig wirksam. Ist Jesus Christus, der Gekreuzigte und Erhöhte es, der in dem geistesmächtigen Zeugnis der Apostel den Hörern nahe gebracht wird (I. Cor. 2, 2. 4. cf. Gal. 3, 1; II. Cor. 4, 5; 2, 15), und ist es der geistgewirkte Glaube an ihn, der zum Besitze des verheißenen Geistes führt (Gal. 3, 14), so ist es wiederum der zum Leben in Kraft erhobene selbst, der in dem Geisteszeugnis seiner Boten (I. Cor. 1, 17) redet. Hat uns bereits II. Cor. 3, 3 darauf hingewiesen, daß nach Paulus Überzeugung der unter Dienstleistung der Apostel mit dem Geist geschriebene Brief der Gemeinde zu Korinth den Herrn selbst zum Verfasser hat, und tritt es II. Cor. 4, 10. 13 uns entgegen, daß es das Leben des Auferstandenen ist, das durch der Apostel Zeugnis an den Korinthern wirksam wird, so hören wir in demselben Briefe aus Paulus Munde, daß Christus als in ihm redender den Korinthern gegenüber nicht kraftlos sei, sondern Macht besitze, seine Kraft unter

[1]) Das Verhältnis des Glaubens zum göttlichen Geiste entspricht bei Paulus insofern dem Verhältnis des Glaubens zur göttlichen Rechtfertigung und Vergebung, als Gott uns nach Überzeugung des Apostels in seinem Wort Vergebung und Rechtfertigung darbietet und durch solche Darbietung unser Heilsvertrauen weckt, als anderseits dies unser Heilsvertrauen aber dazu dient, daß wir in den Besitz der dargebotenen Gnade eintreten und der Rechtfertigung teilhaftig werden (cf. Röm. 1, 17 u. a.).

Digitized by Google

ihnen zu beweisen (II. Cor. 13, 3. 4 cf. 2, 17; 12, 19 ἐν Χριστῷ λαλεῖν). Und wenn der Apostel Röm. 15, 18. 19 nur von dem reden will, was Christus in Wort und Werk, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft göttlichen Geistes durch ihn zur Unterwerfung der Heiden gewirkt habe, so spricht sich in diesen Worten das Bewußtsein aus, daß nicht nur alle seine apostolischen Erfolge von Christo selbst gewirkt seien, sondern daß auch in aller seiner apostolischen Arbeit, zumal in allen Krafterweisungen des Geistes, von denen sein Zeugnis begleitet war, der Herr, in dessen Dienst er steht (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν χριστοῦ Ἰησοῦ v. 16), und dem er zum Werkzeuge dient (δι' ἐμοῦ v. 18), seine Wirksamkeit bewiesen habe (cf. II. Cor. 12, 9).

Betrachten wir aber Röm. 15, 18. 19 im Zusammenhange mit den vorangehenden Worten, so tritt uns aus v. 19 und v. 16 eine zwiefache Beziehung des apostolischen Zeugendienstes zum heiligen Geist entgegen: Dem κατεργάζεσθαι ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ seitens Christi entspricht ein ἁγιάζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ, das den ἔθνη widerfährt. Das apostolische Wirken des Paulus, in welchem Christus unter Kraftwirkung göttlichen Geistes sein Werk betreibt, dient als priesterliche Verwaltung der frohen Botschaft Gottes dazu, die Heiden zu einem wohlgefälligen, in heiligem Geist geheiligten Opfer zuzubereiten: Die Kraft des Geistes, die in der Verkündigung des Evangeliums von Christo ausgeht, wirkt auf die Heiden, die das Zeugnis hören, und aus demselben teilt sich heiliger Geist den willigen Hörern mit, um sie aus ihrer Weltverflochtenheit und Gottentfremdung in Gottes Gemeinschaft zu führen und sie zu seinem Eigentum zu weihen.

Wenn aber in den erörterten Aussagen des Apostels das Wirken und der Empfang des Geistes aufs Engste mit der Predigt des Evangeliums verbunden wird, so schließen sich diese Aussagen dem Zeugnis des übrigen neuen Testamentes an, in welchem der enge Zusammenhang von Geist und Wort und von Geist und Glauben uns wiederholt entgegentritt. „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben" sagt der Herr Joh. 6, 63 zu seinen Jüngern und Joh. 15, 26. 27 verbindet er das Zeugnis der Jünger, die Zeugen seiner geschichtlichen Messiasoffenbarung gewesen sind, unmittelbar mit dem

Digitized by Google

Zeugnis des Geistes, der in die volle Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit führen soll (cf. 16, 13. 14; I. Joh. 5, 6; siehe auch Act. 5, 32)[1]. Wer im Glauben an Jesum Lebenswasser getrunken hat, wird nach Joh. 7, 37–38 wiederum zu einem Quell lebendigen Wassers für die Dürstenden. Führt der Glaube an Jesum in den Besitz des Geistes (v. 39), so teilen wiederum vom Gläubigen aus sich Ströme des Geistes an andere mit (v. 38). Nach Joh. 17, 20 aber werden die im Glauben stehenden Jünger durch ihr Wort andere zum Glauben an Jesum führen.

Und hat der Herr nach Matth. 10, 20 cf. Luc. 12, 12 den Seinen die Zusage gegeben, daß der Geist des Vaters das in ihnen Redende sein werde, so geben der Apostelgeschichte zufolge die Jünger nach der Pfingstausgießung voll heiligen Geistes Zeugnis ab (4, 8 u. a.) Und wo nach der Apostelgeschichte den zu Christo sich bekehrenden der Geist verliehen wird, ist solcher Verleihung überall die Verkündigung des Evangeliums vorangegangen. Der durchs Wort geweckte Glaube an Christum (11, 17) und die im Glauben an ihn sich vollziehende Unterwerfung unter Gott (5, 32) bildet stets die Voraussetzung des Geistesempfanges. Während aber nach Act. 10, 44 cf. 11, 15 der heilige Geist unmittelbar unter der Predigt des Petrus den Hörern des Wortes sich mitteilt (ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου — — — ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον), erscheint es im Übrigen nach der Apostelgeschichte als die Regel, daß den gläubig Gewordenen der Empfang des Geistes durch die Taufe auf Jesu Namen vermittelt wird (Act. 2, 38; 19, 5. 6 cf. 9, 17. 18).[2] Solche, die am ersten Pfingstfest durch die im Geist ergehende Predigt des Petrus im Herzen getroffen sind (2, 37) und in bußfertigem Glauben sein Zeugnis angenommen haben (μετανοεῖν, ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον, πιστεύειν, v. 38. 41. 44), lassen sich

---

[1] Vergl. J. Müller, dogmat. Abhandlungen, 1870, p. 208 „Das Wort ist der zarteste Leib des Geistes, das durchsichtigste, beweglichste Medium seiner Selbstoffenbarung". „Die Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes in der Menschheit steht mit dem Wort von dem geschichtlich erschienenen Christus in unzertrennlicher Verbindung, wie in Gott selbst der Geist und das Wort ewig geeinigt sind."

[2] Über die apostolische Handauflegung vergleiche Act. 8, 15—17 und Act. 19, 6.

Digitized by Google

auf Grund des Namens Jesu Christi taufen und empfangen nach dem Wort des Petrus (v. 38) darauf hin die Gabe des Geistes.

Finden wir auch bei Paulus diese Verknüpfung des Geistesempfanges mit der Taufe? Erst jetzt führt unsere Erörterung uns zu dieser Frage, weil in den Briefen des Apostels jedenfalls die Aussagen über die Bedeutung des Zeugendienstes für den Empfang des Geistes im Vordergrunde stehen. Nicht um zu taufen, sondern um das Evangelium zu verkündigen, weiß Paulus sich von Christo ausgesandt (I. Cor. 1, 17). Und eben in der Verkündigung des Evangeliums übt er die *διακονία τοῦ πνεύματος* (II. Cor, 3, 8). Hat er nicht aber dennoch auch der Taufe eine Bedeutung für den Empfang des Geistes zuerkannt?

Sehen wir zunächst vom Titusbriefe ab, so scheint auf eine Mitteilung des Geistes in der Taufe am bestimmtesten I. Cor. 12, 13 hinzuweisen. Es kommt dem Apostel in diesem Verse darauf an, zu zeigen, daß die Gesamtheit derer, die in Christo sind, trotz aller Unterschiede doch in gleicher Weise eine Einheit bilden, wie all' die mannigfachen Glieder eines Leibes. Um dies zu zeigen, weist er darauf hin, daß die Christen insgesamt durch Taufe mit einem Geiste zu einem Leibe verbunden seien. Mögen sie nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie sein, alle Unterschiede sind aufgehoben in der Einheit des Geistes, der ihnen verliehen ist. Wenn nun aber die Verleihung des Geistes in zwei Wendungen ausgedrückt wird, deren letztere ohne Zweifel bildlich geartet ist (*ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*), so drängt sich dem Leser der Gedanke auf, daß auch die erstere (*ἐν ἑνὶ πνεύματι — ἐβαπτίσθημεν*) in übertragenem Sinne zu verstehen sei. Unter dem Bilde einer Geistestaufe und einer Geistestränkung würde alsdann die Darreichung des Geistes überhaupt dargestellt sein. Diese Auffassung wird durch die Erwägung begünstigt, daß Paulus schwerlich denselben Vorgang, die Geistesmitteilung in der Taufe, zuerst in eigentlicher, dann aber in bildlicher Rede würde gekennzeichnet haben.[1])

[1]) Als Bezeichnungen desselben Vorganges werden allerdings die Worte nicht verstanden, wenn man (wie u. a. auch Heinrici im Kommentar zum I. Cor.-Briefe, p. 398) den ersten Satz von der christlichen Taufe, den zweiten vom heiligen Abendmahl versteht. Diese Auffassung ist aber als unzutreffend abzuweisen. Mag auch das *ἐποτίσθημεν* an c. 10, 4. 21; 11, 26 f. erinnern, und mag auch die gemeinsame Anteilnahme an *αἷμα*

Digitized by Google

Die Worte ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν würden als eine durch den Zusammenhang nicht geforderte Wiederholung erscheinen, während sie bei bildlicher Auffassung beider Glieder eine selbständige Bedeutung empfingen: Würde doch in diesem Falle in jedem der Bilder eine eigentümliche Seite der Geistesmitteilung zum Ausdruck kommen, im ersteren das Überströmtwerden von dem Geiste, im anderen die Mitteilung des Geistes an das Innere des Menschen, das Eingehen desselben in des Menschen persönliches Leben. Und zur Bestätigung dieser Auffassung kann dienen, daß, wo immer sonst im neuen Testamente ein βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι sich findet, dasselbe nirgend eigens den Akt der christlichen Taufe, sondern stets die als eine Taufe dargestellte Ausstattung mit heiligem Geiste überhaupt (Marc. 1, 8, Matth. 3, 11, Luc. 3, 16, Joh. 1, 33, Act. 1, 5; 11, 16) bezeichnet.[1])

Dennoch gestattet der Charakter unserer Stelle im Zusammenhange mit der Gesamtanschauung des Apostels nicht, bei den Worten ἐβαπτίσθημεν ἐν ἑνὶ πνεύματι von der Thatsache der christlichen Taufe abzusehen. Der Apostel weist in unserem Verse auf eine offenkundige Erfahrungsthatsache der Vergangenheit hin, aus der er Schlüsse für das Verhältnis der einzelnen Christen zum Leibe Christi zieht. Bezeichnet er nun diesen, in Aller Bewußtsein lebenden, Vorgang als ein Getauftwerden mit einem Geiste und sieht er anderseits (cf. Gal. 3. 27 f., Röm. 6, 2 ff.) die Taufe auf Jesum Christum als denjenigen Vorgang an, in welchem die Glaubenden in Christi Gemeinschaft eingefügt und zu einer Einheit unter einander verbunden werden (ἅπαντες εἰς ἐν

---

und σῶμα Χριστοῦ c. 10, 16 f. als begründend für die Einheit der Christenheit erscheinen, an unserer Stelle weist der Aorist ἐποτίσθημεν im Zusammenhang mit dem vorangehenden Aorist ἐβαπτίσθημεν deutlich auf einen einmaligen, in der Vergangenheit liegenden Vorgang hin, und zum andern ist der Ausdruck ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν zu allgemein, um als eine ausdrückliche Bezeichnung des heiligen Abendmahles gelten zu dürfen.

[1]) Unter dem Bilde einer Taufe erscheint die Ausstatttung mit heiligem Geiste in den Evangelien, wo das βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ das eigentümliche Werk des Messias im Unterschiede von dem des Täufers bezeichnet (Marc. 1, 8 u. Parall. Joh. 1, 33), und in der Apostelgeschichte, nach deren Zeugnis den Jüngern am ersten Pfingsttage, dem Cornelius aber während der Predigt des Petrus ein βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ zuteil geworden ist (Act. 1, 5; 11, 16).

Digitized by Google

χριστῷ Ἰησοῦ Gal. 3, 28 cf. Eph. 4, 5), so wird er die Geistestaufe, in der er an unserer Stelle die Zusammengehörigkeit der Christen begründet sieht, nicht von der Taufe auf Jesum Christum geschieden haben. Wenn aber Paulus auch der Überzeugung war, daß in der Taufe auf Christum die Geistestaufe erfolgt sei, so bleibt doch die Frage, ob der Ausdruck ἐν ἑνὶ πνεύματι βαπτίζεσθαι eine ausdrückliche Beziehung auf die christliche Taufhandlung enthält, oder ob er ohne Rücksicht auf dieselbe, vielleicht auch nur mit einer Anspielung an sie, als eine bildliche Bezeichnung der Geistesmitteilung von ihm gebraucht ist. Auf eine direkte Beziehung auf die christliche Taufe weist zunächst der Ausdruck βαπτίζεσθαι. Denn wenn die Pfingstausgießung und die der Taufe vorangehende Geistesmitteilung an Cornelius als eine Geistestaufe bezeichnet wird, so ergiebt sich dort das Bildliche der Aussage von selbst, wenn aber Gläubige, welche die christliche Taufe empfangen haben, an ein βαπτίζεσθαι erinnert werden, vermöge dessen sie Glieder eines Leibes sind, so ergiebt es sich für sie ganz von selbst, daß sie unter diesem βαπτίζεσθαι eben ihre christliche Taufe verstehen. Zumal die Verbindung des ἐβαπτίσθημεν mit εἰς ἓν σῶμα (cf. Eph. 4, 4. 5) nötigt die Leser zu diesem Verständnis, und gleicherweise der Zusammenhang mit v. 12. Sollte doch der Satz οὕτως καὶ ὁ χριστός in v. 13 eine Begründung empfangen. Eine solche Begründung bietet aber v. 13 unmittelbar, wenn ἐβαπτίσθημεν eine Bezeichnung der Taufe auf Christum ist: „Es verhält sich mit dem Messias ebenso, wie mit dem Leibe und den Gliedern. Auch in ihm schließt sich die Menge seiner Gläubigen zu einem Leibe zusammen, denn mit einem Geiste sind ja wir alle, die wir Christo angehören, zu einem Leibe getauft. Durch Taufe mit einem Geiste sind wir alle Christo einverleibt und gliedlich unter einander verbunden."

Sind aber die Worte unseres Verses auf die christliche Taufe zu beziehen, so ist doch festzuhalten, daß Paulus bei denselben die Taufe nicht nach ihrer äußeren, in die Erscheinung tretenden Seite, sondern nach ihrer inneren Bedeutung im Auge hat. Vermöge ihres Charakters als Geistestaufe verbindet die christliche Taufe die zuvor Geschiedenen zu einer lebendigen Einheit. Und weil es für den Apostel darauf ankam, den inneren Gehalt der Taufe hervorzuheben, durfte er, ohne sich zu wieder-

Digitized by Google

holen, der Aussage ἐν ἑνὶ πνεύματι ἐβαπτίσθημεν die andere beifügen: Ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Mit der Geistestaufe erfolgt in der Taufe auf Jesum Christum auch eine Geistestränkung. Der eine Geist, der gleich dem Wasser der Taufe die Täuflinge überströmt, teilt sich als frisches Lebenswasser zugleich ihrem Innern mit (cf. Joh. 7, 37).[1] Und dies letztere Moment besonders hervorzuheben, mag der Apostel dadurch veranlaßt worden sein, daß es sich in dem gesamten Zusammenhange (cf. v. 4—11) darum handelt, die aus dem Innern hervorgehenden Erweisungen des göttlichen Geistes in ihrer Einheit darzulegen.

Verbindet aber Paulus I. Cor. 12, 13 die Mitteilung des Geistes allerdings mit dem Vollzuge der christlichen Taufe, so ist es für das Verständnis dieser seiner Anschauung von Wichtigkeit, daß wir uns bestimmter die Bedeutung vergegenwärtigen, die seinen Aussagen zufolge die Taufe für die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo hat.

So viele ihrer auf Christum getauft sind, die haben nach Gal. 3, 27 in der Taufe Christum angezogen, sind eine so enge Verbindung mit ihm eingegangen, daß sie von ihm seine Art empfangen haben und als mit ihm Verbundene (ἐν χριστῷ Ἰησοῦ) nunmehr als Gottes Söhne dastehen. Gegenüber ihrer Einheit in Christo sind alle natürlichen Unterschiede zurückgetreten: als eine Person erscheinen sie insgesamt vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Christo (v. 29) und ihrer gliedlichen Verbindung mit ihm (cf. v. 16). Über die Art dieser Verbindung aber giebt der Apostel vornehmlich Röm. 6, 3—14 nähere Auskunft: Empfängt

---

[1]) Ein gewisses Übergehen in bildliche Bedeutung wird hiernach allerdings bei ἐβαπτίσθημεν anzunehmen sein, aber ein Übergehen, das nicht auf einer Loslösung des Gedankens von der christlichen Taufhandlung, sondern auf einer geistigen Auffassung derselben beruht. Einer Aussage, wie der unsrigen gegenüber, empfindet der Ausleger lebhaft die Schwierigkeit, der Ausdrucksweise des Apostels völlig gerecht zu werden. Die außerordentliche Beweglichkeit und Unmittelbarkeit seines Denkens führt den Apostel immer wieder zu bildlichen Redewendungen, in denen er eine Fülle von Beziehungen lebendig zusammenfaßt, deren innere Zusammenhänge wir durch logische Zergliederung nur unzureichend wiedergeben können. (Vergleiche z. B. die Beweglichkeit, mit der in II. Cor. 2, 14—4, 6 die Worte ὀσμή, ἐπιστολή, δόξα, κάλυμμα, πρόσωπον nach den mannigfachsten Richtungen hin gewendet werden.)

Digitized by Google

nach Gal. 3, 26 der, welcher Christum in der Taufe anzieht, seine Sohnesstellung, so schließt nach Röm. 6, 3 ff. der Empfang der Taufe auf Christum Jesum ein Eingehen in die entscheidenden Erlebnisse seiner Messiaspersönlichkeit mit ein. Indem uns die Taufe mit Christo als dem Gestorbenen und Auferstandenen verbindet, führt sie uns in die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung. Bereits der sichtbare Vorgang der Taufe stellt sich als ein Begrabenwerden des Täuflings in den Wasserfluten dar. In der sichtbaren Handlung aber bildet sich der innere Vorgang ab, der in der Taufe erfolgt: Der Täufling wird in Christi Tod hineinversetzt und mit Christo begraben. Was Christus in Tod und Begräbnis an sich erfahren hat, wird des Täuflings persönliches Erlebnis. Indem er mit Christo verbunden wird, erfährt er das Urteil über die Sünde, das an dem Gekreuzigten vollzogen ist, als ein ihm selber geltendes (v. 6. 7), er stirbt der Sünde ab, der Christus in seinem Tode abgestorben ist (v. 10. 11), er wird mit Christo begraben, indem sein alter Mensch im Wasserbad der Taufe untergeht (v. 4. 6). Schließt aber die Verbindung mit Christo, dem Gekreuzigten, eine durchgreifende Verurteilung des bisherigen Lebens und einen entscheidenden Bruch mit demselben ein, so giebt sie andererseits die feste Bürgschaft eines neuen Lebens, denn der Gekreuzigte ist auferstanden. Sein Tod ist in der Taufe unser Tod geworden, damit sein Leben unser Leben würde (v. 4). Die Thatsache, daß wir mit ihm gestorben sind, macht uns dessen gewiß, daß wir in der Vollendung auch an seinem Auferstehungsleben Anteil haben werden (v. 5. 8). Mit dieser Gewißheit aber verbindet sich bei Paulus auf Innigste die Überzeugung, daß die Lebenskräfte des Auferstandenen sich schon in der Gegenwart an denen wirksam erweisen, die mit ihm gestorben sind (v. 4. 11. 13). Das Leben, das die mit Christo in den Tod Gegebenen seither führen, ist ein Leben, das sie aus dem Tode wiedergewonnen haben (ἐκ νεκρῶν ζῶντας), ein Auferstehungsleben in der Gemeinschaft des Auferstandenen. Als der Bruch mit dem bisherigen Leben der Sünde und Ungerechtigkeit führt die Taufe in ein gottgeweihtes Leben und durch die Verbindung mit dem Auferstandenen giebt sie den Täuflingen Kraft und Pflicht zu einem neuen Wandel. Die Gemeinschaft mit ihm verpflichtet sie, sich als solche anzusehen, die gleich ihm der Sünde tot sind und mit

Digitized by Google

ihm Gotte leben (v. 10. 11 cf. v. 4. 13). Ja, nach Col. 2, 12 folgt auf das *συνταφῆναι τῷ χριστῷ*, das in der Taufe geschieht, unmittelbar ein *συνεγείρεσθαι ἐν αὐτῷ*, vermöge dessen sich der Sinn der Christen nach droben richtet, wo Christus als der Auferstandene zur Rechten Gottes sitzt (3, 1 cf. Eph. 2, 5. 6; Col. 1, 13). Freilich enthält auch Col. 2, 12 nicht die bestimmte Aussage, daß das *συνεγείρεσθαι* in der Taufe selbst erfolge; spricht doch der Parallelismus mit v. 11 (*ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε*) und der gesamte Zusammenhang, in dem es darauf ankommt, die Heilsbedeutung Christi hervorzuheben, dafür, daß auch in den Worten *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε* das Relativum auf Christum zu beziehen ist, nicht aber auf die unmittelbar vorangehenden Worte *ἐν τῷ βαπτίσματι*. In jedem Falle aber besteht zwischen dem *συνταφῆναι* und dem *συνεγερθῆναι* eine enge Korrespondenz. Hat der Apostel in dem Untergetauchtwerden in der Taufe ein Begrabenwerden des alten Menschen, ein Ausgezogenwerden des Fleischesleibes abgebildet gesehen, so wird ihm das Emportauchen aus dem Wasser ein Bild der Auferstehung zu neuem Leben gewesen sein.

Sieht aber der Apostel in der Taufe auf Jesum Christum den Wendepunkt, der über des Christen gesamte Lebensstellung entscheidet, und stellt er andererseits den Stand der Christen im Unterschiede vom Fleischesstande als ein *εἶναι ἐν πνεύματι* dar, so finden diese seine Anschauungen darin ihre Einheit, daß es die Taufe ist, in der der Geist empfangen wird. Wird in der Taufe das *σῶμα τῆς σαρκός* ausgezogen (Col. 2, 11), dagegen Christus angezogen (Gal. 3, 27), so wird an Stelle des Fleisches nunmehr Christi Geist die bestimmende Macht des persönlichen Lebens. Durch die Erinnerung an die Taufe weist Paulus Röm. 6 den Gedanken ab, daß wir in der Sünde bleiben sollten: ein *ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ* wäre eine Verleugnung der Taufe. Und wiederum führt er Röm. 8, 2 f. die Brechung der Sündenmacht auf das Gesetz des Lebensgeistes zurück, dessen Kraft wir in der Gemeinschaft Christi erfahren. Ist der nicht Christo angehörig, der seinen Geist nicht hat (Röm. 8, 9), und sind zum andern die sein eigen, die auf ihn getauft sind (Gal. 3, 29 *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ* cf. v. 27), so schließt die Taufe auf seinen Namen den Empfang seines Geistes ein. Und um so lebendiger wird der Apostel mit der Taufe die Ausstattung mit dem Geiste verbunden haben, je inniger nach seinem Zeugnis der

Digitized by Google

Zusammenhang ist, der zwischen dem in den Gläubigen waltenden Geiste und der Person des erhöhten Herrn besteht. Führt die Taufe durch die Todesgemeinschaft mit dem Gekreuzigten in die Lebensgemeinschaft des Auferstandenen, bezeugt sich der Auferstandene aber als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* und wirkt er an den Seinen im *πνεῦμα τῆς ζωῆς*, so wird der Eintritt in seine Lebensgemeinschaft auch zum Eintritt in den Besitz seines Geistes (cf. II. Cor. 3, 17). Der *καινότης ζωῆς*, zu der die Getauften als mit Christo aus dem Tode Erstandene befähigt sind, entspricht die *καινότης πνεύματος*, die gleicherweise ein *ἀποθανεῖν* voraussetzt (Vergl. Röm. 6, 4. 13 mit 7, 6. 4).

Findet aber hienach die in I. Cor. 12, 13 enthaltene Aussage des Apostels in seiner Gesamtanschauung von der Taufe ihre Bestätigung, und wird doch andererseits der Besitz des Geistes von ihm auf die Verkündigung des Evangeliums zurückgeführt, so entsteht die Frage, inwiefern denn Paulus Wort und Taufe gleicherweise als Geist mitteilend ansehen könne. Die Antwort ergiebt sich alsbald, wenn wir erwägen, wie unzertrennlich sich der Missionsarbeit des Apostels gegenüber die gläubige Annahme des Wortes und der Empfang der Taufe mit einander verband. Blickte der Apostel auf das Walten des göttlichen Geistes in den bekehrten Christen hin, so durfte er mit derselben Unmittelbarkeit dies Walten des Geistes auf das bahnbrechende Zeugnis zurückführen, in dem Christus den Hörern nahe gebracht war, wie auf den entscheidenden Akt der Taufe, in welchem die gläubigen Hörer des Wortes der im Evangelium ihnen dargebotenen Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen teilhaftig wurden. Wird in der Handlung der Taufe Tod und Auferstehung Christi abgebildet (Röm. 6, 5), und damit die Bedeutung seines Heilandswerkes den gläubigen Empfängern nachdrucksvoll vergegenwärtigt, so faßt sich in ihr das apostolische *κήρυγμα*, das ein *κήρυγμα* von dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist, lebendig zusammen. Und führt die Taufe in die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi wirksam ein, so kommt in ihr das Wort vom Kreuz und von der Auferstehung zur vollen Geltung. In der Darbietung der Taufe auf Jesum Christum gewinnt die apostolische Missionspredigt ihren Abschluß (cf. Act. 2, 38). Eben die in der Predigt dargebotenen Heilsgüter sind es, in deren umfassenden Besitz der

Digitized by Google

Gläubigwerdende in der Taufe eintritt. Hieraus erklärt sich die innige Verbindung, die nach Eph. 4, 4 u. 5 zwischen der κλῆσις und dem βάπτισμα besteht. In der im Wort ergehenden Berufung (cf. II Thess. 2, 14 διὰ τοῦ εὐαγγελίου) ist den Berufenen insgesamt einerlei Hoffnung zukünftigen Heiles dargeboten. Ist es doch ein Herr, dem sie als Berufene alle angehörig geworden sind, haben sie doch alle in einem Glauben an ihn sich angeschlossen und die gleiche Taufe auf seinen Namen empfangen. Eben in der Weckung des Glaubens an den einen Herrn und in der Darbietung der Taufe auf seinen Namen ist die κλῆσις, deren die Christen sich würdig erweisen sollen (v. 1), zu ihrem Ziel bei ihnen gekommen. Auch Eph. 5, 26 scheint auf diesen engen Zusammenhang von Wort und Taufe hinzudeuten. Die Reinigung, die Christus durch das Wasserbad (der Taufe) an der Gemeinde vollzogen hat, ist ἐν ῥήματι geschehen, in Kraft göttlichen Wortes, das als Heilsverkündigung ausgegangen ist und die Gemeinde gesammelt hat.

Vollends aber zeigt sich uns der lebendige Zusammenhang von Wort und Taufe, wenn wir darauf achten, daß nach neutestamentlicher Anschauung die Taufe auf Jesum Christum als der Akt, in welchem die im Evangelium geschehene Darbietung des Heiles sich entscheidend zusammenfaßt, zugleich auch derjenige Vorgang ist, in welchem die entschlossene Bejahung des verkündigten Evangeliums seitens des gläubigen Hörers und seine völlige Hingabe an den im Evangelium sich ihm darbietenden Herrn erfolgt. Die Taufe ist für Paulus nicht nur ein Widerfahrnis, durch welches der Täufling Christo eingegliedert wird (I. Cor. 12, 12. 13), sondern seitens des Täuflings ist sie ein Sichtaufenlassen (Act. 22, 16 βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου cf. I. Cor. 6, 11; 15, 29), ein persönliches Eingehen in die Gemeinschaft mit Christo (Gal. 3, 27) und ein persönlicher Bruch mit dem Leben im Fleisch (Vergl. Gal. 5, 24 οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν mit Röm. 6, 6 ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος συνεσταυρώθη). In charakteristischer Weise treten diese beiden Seiten im Wesen der Taufe uns Gal. 3, 27 entgegen. In dem Aorist ἐβαπτίσθητε, der am natürlichsten rein passivisch aufgefaßt wird,[1]) wird die Taufe als

[1]) cf. Röm. 6, 3 „wir sind getauft", anders Act. 2, 38 „ein jeder lasse sich taufen."

Digitized by Google

ein Widerfahrnis für die Täuflinge bezeichnet. Dagegen weist der Aorist ἐνεδύσασθε darauf hin, daß die, welche die Taufe an sich erfahren haben, eben indem sie dieselbe erfuhren, sich persönlich mit Christo umkleideten. Vor allem aber zeigt die Verbindung von v. 27 mit v. 26, wie eng nach des Apostels Überzeugung die Taufe mit dem Glauben verbunden war. Denn wenn Paulus in v. 26 die Galater daran erinnert, daß sie insgesamt in Christo Jesu Söhne Gottes seien durch den Glauben, und wenn er zum Beweise dessen in v. 27. 28 auf die enge Verbindung hinweist, die sie mit Christo in der Taufe eingegangen seien, so beruht die Beweiskraft des v. 27 auf der Voraussetzung, daß es der Glaube ist, der in der Taufe Christum sich zu eigen macht. Als zuversichtliches Vertrauen auf Christum bildet der Glaube nicht nur die Voraussetzung für den Empfang der Taufe,[1]) sondern vermittelt er selber ihren Empfang.[2]) Ist die Einführung in die Todes- und Lebensgemeinschaft Christi eine göttliche Gnadenthat, so verwirklicht sie sich als solche an dem Glaubenden, der im Glauben das ἐνδύσασθαι Χριστόν vollzieht. Eben in dem Empfang der Taufe geschieht der durchgreifende, rückhaltlose Verzicht des Glaubens auf alles Fleischliche und Sündige und die unbedingte, vertrauensvolle Hingabe an den Herrn, der von den Aposteln verkündigt wird. Als μετανοῶν hat der Täufling das συνταφῆναι τῷ χριστῷ erfahren, als er in das Wasser der Taufe hinabgestiegen ist, und mittels des Glaubens an die Wirksamkeit Gottes, der Christum von den Toten auferweckt hat, ist der Getaufte nach Col. 2, 12 in Christo mit auferweckt, als er aus dem Wasserbad der Taufe wiederum hervorgegangen ist.[3]) Der Hinzutritt zur Taufe ist der unmittelbare Ausdruck des bußfertigen Glaubens, der durchs Wort geweckt ist, und im Empfang der Taufe findet die gläubige Annahme des Wortes ihren inneren Abschluß.[4]) Darum sind Glaubende für den Apostel eben die, welche im Empfang der Taufe ihren vertrauensvollen Anschluß an Jesum Christum vollzogen haben. Vergl. Gal. 3, 22

---

[1]) Weiß p. 330. 31 cf. 325 Anm. 5 f.

[2]) Vergleiche die beiden Verbindungen πιστεύειν εἰς Χριστόν und βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν. Die Richtung auf Christum giebt dem Glauben und der Taufe ihr gemeinsames Gepräge.

[3]) Vergleiche Eph. 4, 5 εἷς κύριος, μια πίστις, ἓν βάπτισμα.

[4]) Vergleiche Marc. 16, 16.

Digitized by Google

mit v. 26. 27. Ein Gläubigwerden an Jesum Christum, das nicht alsbald zu dem Empfang der Taufe auf seinen Namen führte, kennt der Apostel nicht. Aus diesem inneren Zusammenhange, in dem die apostolische Verkündigung von Jesu Christo mit der Darbietung der Taufe auf seinen Namen, und die gläubige Annahme des Evangeliums mit dem Sichtaufenlassen steht, erklärt sich die gleichzeitige Zurückführung des Geistesempfanges auf Wort und Taufe in den Briefen des Apostels.

Wohnt aber dem Worte das Vermögen, den Geist den Hörern zu vermitteln, darum inne, weil es selbst vom Geist getragen ist (cf. p. 133 f.), so dient die Taufe gleicherweise dazu, in den Besitz des Geistes einzuführen, weil das in ihr sich vollziehende göttliche Gnadenwirken ἐν τῷ πνεύματι geschieht. Dieser Gedanke kommt in I. Cor. 6, 11 zum Ausdruck. Nachdem der Apostel die Korinther an ihr vormaliges heidnisches Lasterleben als an ein ἄδικον εἶναι, das von dem Reiche Gottes ausschließt, erinnert hat, weist er mit nachdrucksvollem Gegensatz sie auf den Vorgang hin, in welchem jener Stand heidnischer Ungerechtigkeit für sie aufgehoben, ein Stand der Gottgeweihtheit und Gerechtigkeit aber ihnen erschlossen ist. Die drei Aoriste, ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε, deren jeder durch ἀλλά eingeführt wird, weisen auf denselben Zeitpunkt zurück, der in seiner entscheidenden Bedeutung sich dem Gedächtnis der Korinther so tief eingeprägt haben muß, daß es nur einer Erinnerung an ihn bedarf, um ihnen ihre Christenpflicht lebendig zum Bewußtsein zu bringen. Dieser Zeitpunkt fällt für die Korinther in den Empfang der Taufe auf den Namen Jesu Christi. Die Erinnerung an die Taufe diente dem Apostel im Römerbriefe (c. 6) dazu, den Christen ihre Pflicht zum Meiden der Sünde einzuschärfen, aus ähnlichem Grunde weist er auch in unserem Verse auf die in der Taufe erfahrenen Gnadenwirkungen Gottes hin. Daß er hier an die Taufe denkt, beweist der Aorist ἀπελούσασθε. Im Wasserbad der Taufe haben die Christen sich die Schuldflecken abwaschen lassen, die ihnen von ihrem Wandel in der Ungerechtigkeit her anhafteten (Siehe Act. 22, 16. Vergl. auch Act. 2, 38; Eph. 5, 26; I. Petr. 3, 21). Als rein Gewaschene aber sind sie Gotte zum Eigentum geweiht und von ihm gerechtgesprochen. Wies der erste Aorist negativ auf die Aufhebung der von Gott scheidenden Schuld der Ungerechtigkeit hin, so dienen

Digitized by Google

die beiden anderen dazu, die in der Taufe geschehene Einführung in eine neue Stellung zu Gott positiv auszudrücken. Und lag in dem medium ἀπελούσασθε enthalten, daß die Christen persönlich auf Gottes reinigendes Handeln eingegangen sind, so fällt in den Passiv-Aoristen der Schwerpunkt darauf, daß an ihnen ein göttliches Handeln vollzogen ist. Wenn aber dies göttliche Handeln durch zwei positive Aussagen gekennzeichnet wird, so entspricht dies einmal der Lebendigkeit der Rede, die in dem wiederholten steigernden ἀλλά zum Ausdruck kommt (cf. II. Cor. 7, 11). Dann aber dienen die beiden Aoriste auch dazu, das göttliche Handeln, durch welches die Korinther in einen neuen religiösen Stand versetzt sind, nach verschiedenen Richtungen hin zu kennzeichnen. ἅγιοι sind gegenwärtig die vormaligen ἄδικοι, weil sie der Verflochtenheit in den κόσμος entnommen und Gotte zugeeignet sind. Diese in dem Aorist ἡγιάσθητε ausgesprochene Versetzung in den Stand der Gottgeweihtheit verknüpft sich unmittelbar mit der zuvor genannten Reinwaschung.[1]) Um aber den Gegensatz zum vormaligen ἄδικον εἶναι zu möglichst scharfem Ausdruck zu bringen, fügt der Apostel schließlich die Worte ἀλλὰ ἐδικαιώθητε hinzu: ihr, die ihr vormals Ungerechte waret, seid durch Gottes Gnadenurteil Gerechte geworden, drum widerspricht hinfort ein ἀδικεῖν eurem neugewonnenen Gnadenstande.[2])

Die in der Taufe geschehene Versetzung der Ungerechten in den Stand der Gottgeweihtheit und Gerechtigkeit ist aber nach den Schlußworten des Verses in dem Namen des Herrn Jesu Christi und in dem Geiste unseres Gottes geschehen. Freilich verbindet Ritschl[3]) die beiden Modalbestimmungen chiastisch mit den beiden vorangehenden Verben, da ein δικαιοῦσθαι ἐν τῷ πνεύματι im paulinischen Sprachgebrauche ohne Analogie sei. Die Rechtfertigung sei nach Paulus Urteil ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου I. Χρ. geschehen, die Heiligung aber ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Indes je enger die drei Aoriste zusammen-

---

[1]) Vgl. den Zusammenhang des טָהֵר und קִדֵּשׁ im A. T. und den des καθαρίζειν und ἁγιάζειν in Eph. 5, 26, auch Hebr. 9, 13. 14.

[2]) Wie Röm. 4, 5—7 das δικαιοῦν und das ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας zusammenfallen, so bildet auch in unserem Verse das ἐδικαιώθητε die Kehrseite des ἀπελούσασθε, nicht aber werden zeitlich geschiedene Akte durch die Verba bezeichnet.

[3]) a. a. O. Bd. 2, p. 334—336.

Digitized by Google

hängen, um so unabweislicher wird die Pflicht, die beiden Modalbestimmungen auf alle Aoriste gemeinsam zu beziehen. Dazu kommt, daß die Wahl des Ausdrucks ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ wohl darin ihren Grund hat, daß dem Apostel die Vorstellung des βαπισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ (cf. 1, 13) vorschwebt.[1]) Ist aber dies der Fall, dann beziehen sich die Worte ἐν τῷ ὀνόματι κτλ nicht nur auf ἐδικαιώθητε, sondern auch auf ἀπελούσασθε und ἡγιάσθητε. Wenn aber die erste Modalbestimmung mit den vorangehenden Verben insgesamt zu verbinden ist, so wird dasselbe auch von der andern, eng mit ihr verbundenen, Bestimmung: ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν gelten müssen. Eine derartige Verbindung hat auch sachlich nichts Befremdliches.[2]) Befremdlich würde es freilich sein, wenn die Mitteilung des Geistes als die Grundlage des δικαιοῦν bezeichnet wäre. Bildet doch nach anderweitigen Aussagen des Apostels vielmehr die Rechtfertigung des Sünders die Voraussetzung für die Mitteilung des Geistes an ihn (cf. p. 102ff.). Dagegen entspricht es durchaus den paulinischen Grundanschauungen, daß das göttliche Rechtfertigungsurteil, das in dem Namen Jesu Christi seine objektive Grundlage hat, an dem Einzelnen sich ἐν τῷ πνεύματι verwirklicht. Christus ist nach Röm. 4, 25 zum Zweck unserer Rechtfertigung auferweckt. Alle Wirkungen aber, die von dem Auferweckten auf die Menschheit ausgehen, gehen von ihm, als dem zum πνεῦμα ζωοποιοῦν Erhobenen aus. Im Geist tritt der Erhöhte den Sündern nahe, um sie in die Gnadengemeinschaft Gottes einzuführen. Und was in dem Namen Jesu Christi für die Gläubigen beschlossen liegt, ist ihr Eigentum geworden durch des Geistes Wirken. Zur Weisheit, zur Gerechtigkeit und Heiligung und zur Erlösung ist Christus Jesus nach I. Cor. 1, 30 für uns geworden. Die in ihm uns dargebotene göttliche Weisheit ist uns aber (nach c. 2, 6ff. bes. v. 10) durch den Geist erschlossen, der auch die Tiefen Gottes erforscht. Der in ihm gegebenen Heiligung sind die Gläubigen teilhaftig geworden, als sich der ἁγιασμὸς πνεύματος an ihnen vollzogen hat (II. Thess. 2, 13 cf.

[1]) cf. Holsten, d. Ev. des Paulus p. 291. Vergl. überhaupt die dort gegebene Auslegung von I. Cor. 6, 11.

[2]) Gegen Ritschl a. a. O. Bd. 2, p. 335 und Hofmann a. a. O. II. 2. Abtl. 2. Aufl. p. 124.

Digitized by Google

Röm. 15, 16 und unser Vers I. Cor. 6, 11). Die ἀπολύτρωσις haben die Seinen in ihm, wenn das Gesetz des Geistes sie frei gemacht hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 2 cf. v. 23). So hat der Gekreuzigte und Auferstandene sich auch als δικαιοσύνη an den Berufenen erwiesen, indem im Zeugnis des Evangeliums die δικαιοσύνη θεοῦ ihnen aufgedeckt (Röm. 1, 17) und in der geistesmächtigen Predigt die διακονία τῆς δικαιοσύνης geübt ist (II. Cor. 3, 9). Durch das Wirken des Geistes in Wort und Taufe ist die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo den Sündern dargeboten und der Glaube geweckt, der die dargebotene Gerechtigkeit ergreift. Insofern kann der Apostel sagen ἐδικαιώθητε ἐν τῷ πνεύματι.

Das Heil darbietende und Glauben weckende Wirken des Geistes hat sich an den Ungerechten vollzogen, die noch von Gott ferne waren und den Geist noch nicht als persönlichen Besitz in ihrem Innern trugen. Wo aber auf Grund dieses Wirkens der Glaube an den Namen Jesu Christi lebendig geworden ist (I. Cor. 2, 5), und der πιστεύων die göttliche δικαίωσις empfangen hat, da teilt sich dem zu Gnaden Angenommenen der Geist zu bleibendem persönlichen Besitze mit. So hat die Rechtfertigung sich einmal auf Grund der Wirksamkeit des göttlichen Geistes an den Einzelnen verwirklicht und anderseits hat sie den bisher von Gott Geschiedenen den Eintritt in den vollen Besitz des Geistes aufgeschlossen.[1])

Und ist die Taufe auf den Namen Jesu Christi der entscheidende Vorgang, in dem die Berufung zu ihrem Ziele kommt und die persönliche Gemeinschaft des Berufenen mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen Bestand gewinnt, so gilt von dem in ihr erfolgenden göttlichen Gnadenwirken einmal, daß es ἐν τῷ πνεύματι geschieht, und zum andern, daß es den Getauften des Geistes teilhaftig macht.

Tritt uns aber in I. Cor. 6, 11 die Bedeutung des Geistes für den Eintritt in den Gnadenstand entgegen, so findet die hier

[1]) Vergleiche über das Wirken des Geistes an den Unbekehrten und über die Mitteilung des Geistes an die Gläubiggewordenen die Pfingstgeschichte Act. 2. Aus dem Zeugnis der Apostel wirkte der Geist auf die Hörer dergestalt, daß ihre Herzen im Innersten getroffen wurden. Den so von Geist Berührten aber verheißt Petrus den Empfang des Geistes, wenn sie in Bußfertigkeit die Taufe auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden empfangen würden (v. 37. 38. 41).

Digitized by Google

gegebene Aussage eine Ergänzung in der soeben (p. 151) erwähnten Stelle des II. Thessalonicherbriefes c. 2, 13. Indem der Apostel dem Gericht, das den Widerstrebenden droht, das Heil gegenüberstellt, zu dem die Gläubigen in Thessalonich von Gott erkoren und berufen sind, weist er auf einen ἁγιασμὸς πνεύματος hin, in welchem sich die Aufnahme der Leser in die errettende Gemeinschaft Gottes vollzogen habe.[1]) Als eine ἀπαρχή, als eine Erstlingsfrucht, die dem Bereich des irdischen Weltlebens entnommen und Gotte zugeeignet ist, haben die Thessalonicher eine Weihe an sich erfahren, die vom Geiste gewirkt ist. Dadurch, daß πνεῦμα an ihnen wirksam wurde, ist der Zusammenhang gelöst, in welchem sie mit dem heidnisch-sündhaften Weltleben standen, und sind sie Gotte zugeführt um als ihm Angehörige des Heils teilhaftig zu werden. Wenn aber mit der Geistesweihe in unserem Verse der Glaube an die göttliche Wahrheit verbunden wird, so liegt in dieser Verbindung zunächst ein Gegensatz zu dem in v. 12 von den Verlorengehenden Gesagten. Verfallen diejenigen dem Gericht, die der Wahrheit nicht geglaubt, sondern an der Ungerechtigkeit Gefallen gefunden haben, so sind dagegen die Thessalonicher dadurch in Gottes rettende Gemeinschaft aufgenommen (εἵλατο ὑμᾶς — — εἰς σωτηρίαν), daß sie durch Geistes Wirken geheiligt sind und daß sie im Glauben die ihnen bezeugte Wahrheit angenommen haben. Ihr der Heilsoffenbarung sich erschließender Glaube ist gleich ihrer Heiligung durch den Geist für Gott ein Mittel gewesen, sie an sich zu ziehen.[2])

Geistesweihe und Wahrheitsglaube weisen aber beide auf die Berufung durch das Evangelium zurück. Zu dem Heil, zu dem sich Gott die Thessalonicher ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας erkoren hat, hat er sie ja dem nächsten Verse zufolge auch durchs Evangelium der Apostel berufen. Und wenn in unseren Versen in Folge der Koordinierung der Gedanken (εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν) der innere Zusammenhang der κλῆσις und des ἁγιασμός nicht zu bestimmtem Ausdruck kommt, so tritt doch dieser Zusammenhang klar hervor, wenn der

[1]) Vergl. I. Petri 1, 2.

[2]) Vergleiche die gleichzeitige Bezeichnung der Christen als ἡγιασμένοι und πιστοί bei Paulus I. Cor. 1, 2; 7, 25; Eph. 1, 1 (Col. 1, 2 ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς).

Digitized by Google

Apostel I. Thess. 4, 7 schreibt: ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς — — — ἐν ἁγιασμῷ. Dadurch kennzeichnet der Apostel die Eigenart des göttlichen καλεῖν, daß er von ihm sagt, es sei nicht unter der Voraussetzung geschehen, daß Unreinigkeit den Berufenen anhaften werde, sondern es sei vielmehr so ergangen, daß sich an ihnen ein ἁγιάζεσθαι vollzogen habe.[1]) Gottes Einladung in Wort und Taufe ist nach Überzeugung des Apostels von dem heiligenden, weihenden Wirken des Geistes begleitet gewesen.[2]) Einen bestimmten Hinweis auf den Akt der Taufe enthalten freilich die in I. Th. 4, 7 und II. Th. 2, 13 enthaltenen Aussagen nicht. Daß aber in der Taufe auf Jesum Christum der Berufene das heiligende Walten des Geistes in entscheidender Weise erfahren habe, ist nach I. Cor. 6, 11 und nach den Aussagen über die Bedeutung der Taufe in Röm. 6 und Gal. 3 gewiß des Apostels Anschauung gewesen, wenn er auch bei seinen Aussagen über den ἁγιασμός nicht sowohl den in die Erscheinung tretenden Weiheakt der Taufe als vielmehr die innere Geistesweihe im Auge gehabt hat, durch welche die Berufenen dem entheiligenden Zusammenhang der Welt entnommen und in Gottes Heilsgemeinschaft eingeführt sind.

Bedeutsame Aussagen über Taufe und Geistesempfang bieten sich uns aber endlich in den Worten des Titusbriefes cap. 3, 4–7.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst den Zusammenhang, in dem diese Worte uns entgegentreten. Die Ermahnung zu einem rechten sittlichen Verhalten, insbesondere zu einem Wandel in der Liebe gegen alle Menschen wird dadurch begründet, daß auf den Umschwung hingewiesen wird, der in dem persönlichen Leben der Christen stattgefunden habe. „Einstmals sind auch wir, die wir Christen sind, in unverständigem und verkehrtem Wesen dahingegangen, aber das ist doch mit der Erscheinung der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes anders geworden. Nunmehr hat Gott uns ohne unser Verdienst nach

---

[1]) cf. II. Tim. 1, 9 ὁ καλέσας κλήσει ἁγίᾳ.

[2]) cf. Röm. 15, 16 und p. 138. Vergleiche auch den Gebrauch, der dort von dem Worte προσφορά gemacht wird, mit der Anwendung des Begriffes ἀπαρχή in II. Th. 2, 13. Werden die Thessalonicher hier als eine durch Geistesweihe erkorene Erstlingsgabe bezeichnet, so dort die Heidenchristen insgesamt als eine im heiligen Geist geweihte Opfergabe, an der Gott Wohlgefallen hat.

Digitized by Google

seiner Barmherzigkeit durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes gerettet." Nach dem Zusammenhang hat diese Rettung darin bestanden, daß die Christen aus ihrem sündigen verkehrten Wesen herausgerissen und in einen neuen Stand versetzt sind, in dem sie ewiges Leben ererben. In dieser Thatsache liegt für sie die Verpflichtung vor dem alten Sinn und Wandel sich zu hüten und auf eine Bewährung ihres neuen Standes in guten Werken bedacht zu sein (vergl. v. 8 mit v. 1).

Wenn es aber von der Rettungsthat Gottes, unseres Heilandes heißt, daß sie *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* geschehen sei, so weist uns der Ausdruck *λουτρόν* alsbald auf die Taufe.[1] An der Beziehung auf sie kann es uns nicht irre machen, daß *παλιγγενεσία* Matth. 19, 28 den „erneuerten Gesamtzustand der Welt" bezeichnet, und daß die Worte unseres Verses an Ez. 36, 27–36 erinnern, wo von einer Wiederherstellung des ganzen Israel die Rede ist. Läßt Ritschl sich durch diese Erwägungen bestimmen, die Aussagen unserer Verse auf die Ausgießung des Geistes auf die Gemeinde zu beziehen,[2] so ist anzuerkennen, daß die Pfingstausgießung des heiligen Geistes wohl als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes für die gesamte Christenheit bezeichnet werden konnte. Ja, die Aussage des 6. Verses, insbesondere der Ausdruck *ἐξέχεεν*, scheint einer Beziehung auf die Pfingstthatsache günstig zu sein.[3] Indes der Zusammenhang unserer Verse

[1] Nicht erst Justin gebraucht *λουτρόν* im Sinne von *βάπτισμα*, wie es nach der Darstellung von Ritschl a. a. O. Bd. 2, p. 336 erscheint, sondern bereits in den LXX wird *βαπτίζεσθαι* und *λούεσθαι* II. Reg. 5, 13. 14 synonym gebraucht, wo von dem Bad des Naeman im Jordan die Rede ist, und in Sirach 31 (34), 30 wird das *βαπτίζεσθαι ἀπὸ νεκροῦ* ein *λουτρόν* genannt. Und wenn in dem LXX *λούειν* stehende Wiedergabe des hebr. רָחַץ ist, wo von theokratischen Waschungen zum Zweck der Reinigung und Entsündigung die Rede ist, so verschwindet auch im N. T. bei der Bezeichnung der christlichen Taufe vor dem überwiegenden Gebrauch der Worte *βαπτίζειν* und *βάπτισμα* der Gebrauch von *λούειν*, *ἀπολούεσθαι* und *λουτρόν* nicht völlig. Wird doch die Taufe Eph. 5, 26 ein *λουτρόν* genannt, handelt doch Hebr. 10, 23 von einem in der Taufe erfolgten *λελουσμένον εἶναι ὕδατι καθαρῷ*, und Act. 22, 16 wie I. Cor. 6, 11 von einem in der Taufe geschehenden *ἀπολούεσθαι*.

[2] a. a. O. p. 336–338.

[3] Act. 2, 33 cf. v. 17. 18 wird der Ausdruck *ἐκχέειν* im Anschlusse an Joel. 3, 1 ff. mit Bezug auf die Pfingstausgießung gebraucht. Freilich

Digitized by Google

nötigt dazu, die in Frage stehenden Worte auf ein persönliches Erfahrnis der einzelnen Christen zu beziehen. Wenn Christen in paränetischer Absicht an ein λουτρὸν παλιγγενεσίας erinnert werden, durch welches sie aus ihrem vormaligen Sündenleben errettet sind, so legt sich ihnen der Gedanke an die Taufe, in der sie mit Christo der Sünde abgestorben sind, so unabweislich nahe, daß jede andere Beziehung fremdartig erscheint. Wie Röm. 6 die Verpflichtung, nicht mehr zu sündigen, aus der Thatsache des Getauftseins abgeleitet wird, so wird auch Tit. 3, 1 ff. das Motiv eines wahrhaft christlichen Verhaltens aus der in der Taufe geschehenen Umgestaltung des persönlichen Lebens geschöpft.[1]) Und durchaus in Einklang mit den apostolischen Anschauungen überhaupt und den paulinischen Anschauungen insbesondere steht es, wenn die Taufe als ein Akt erscheint, in welchem Gottes σώζειν an dem Sünder sich verwirklicht (cf. I. Petri 3, 21; I. Cor. 6, 11; Röm. 6, 14 im Zusammenhang mit v. 1 ff, vergl. auch II. Th. 2, 13). Steht aber der Beziehung auf die Taufe nicht der Umstand entgegen, daß das göttliche σώζειν nach v. 4 und 5 mit der Erscheinung der göttlichen Güte und Freundlichkeit zusammenzufallen scheint? Wird nicht im Gegensatz zu dem ποτέ des 3. Verses durch die Worte ὅτε δέ — — ἐπεφάνη der Zeitpunkt gekennzeichnet, in welchem der Umschwung durch das σώζειν sich vollzog? Sprachlich wäre es gewiß möglich, ἐπεφάνη plusquamperfektisch zu verstehen und hiemit die Schwierigkeit zu lösen, sachlich aber verdient wegen des Gegensatzes zum 3. Verse die imperfektische Fassung den Vorzug: „Vormals waren wir unverständig, als aber die Güte Gottes erschien, fand eine Wandlung statt." Bei dieser Fassung weisen die Worte ὅτε δὲ ἡ χρηστότης — — ἐπεφάνη aber nicht auf die Erscheinung der Güte Gottes in Christo als auf eine geschichtliche Thatsache hin, die hinter aller persönlichen Erfahrung des Verfassers und der zu ermahnenden Christen liegt, sondern sie beziehen sich auf die Erscheinung der Güte Gottes in Christo als auf eine Thatsache, die unmittelbar in das Leben der ἡμεῖς eingegriffen hat. Wir wandelten vormals in Sünden, sagt der Verfasser, als aber die Güte und Freundlichkeit Gottes gleich einem Lichte erschien, das uns mit seinem

findet er sich gleicherweise auch Act. 10, 45, wo von der Mitteilung des Geistes an Cornelius die Rede ist.

[1]) Vgl. auch I. Cor. 6, 11 p. 149

Digitized by Google

Glanz beleuchtete und seine Strahlen in unsere Herzen fallen ließ, da sind wir in einem Bad der Wiedergeburt von Gott gerettet.[1]) Bei dieser Auffassung stehen der Beziehung des λουτρὸν παλιγγενεσίας auf die Taufe keine Bedenken entgegen: Die Rettung in der Taufe ist erfolgt, als mit der Erscheinung der Güte Gottes eine neue himmlische Macht in unser Leben eintrat.

Was ergiebt sich aber nunmehr aus unseren Versen für das Verhältnis der Taufe zur Mitteilung des Geistes?

Zunächst wird die Taufe im 5. Verse nicht nur als ein λουτρὸν παλιγγενεσίας, sondern auch als ein λουτρὸν ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου bezeichnet. Denn ohne Zweifel ist der gen. ἀνακαινώσεως nicht dem gen. λουτροῦ, sondern dem gen. παλιγγενεσίας zu koordinieren und gemeinsam mit diesem von λουτροῦ abhängig zu machen. Würde doch bei einer Koordinierung von ἀνακαινώσεως mit λουτροῦ schwerlich die Wiederholung der Präposition διά unterlassen sein. Und spricht doch andererseits der Umstand, daß ἀνακαίνωσις ein inhaltlich mit παλιγγενεσία so nahe verwandter Begriff ist, für die enge Verbindung beider. Dagegen kann der gen. πνεύματος ἁγίου nicht wohl gleichzeitig von ἀνακαινώσεως und von παλιγγενεσίας abhängen, da seine grammatische Verbindung mit dem medialen Begriff der παλιγγενεσία eine andere sein würde, als mit dem aktivischen Begriff der ἀνακαίνωσις.[2]) Auch bedarf an sich der mediale Begriff weniger einer Näherbestimmung als der aktivische. In der Verbindung mit ἀνακαίνωσις ist aber πνεύματος ἁγίου (anders als τοῦ νοός in Röm. 12, 2) gen. subj. Der heilige Geist erneuert im Wasserbad der Taufe das Innere des Täuflings, indem er den alten Menschen in ihm überwindet

[1]) In dem Ausdruck ἐπεφάνη faßt sich also der geschichtliche Eintritt der Heilsoffenbarung in Christo mit ihrer wirksamen Bekundung an die Einzelnen lebendig zusammen. Für Paulus ist die Freundlichkeit Gottes erschienen, als Gott ein Licht in seinem Herzen hat aufgehen lassen (II. Cor. 4, 6), und für die paulinischen Christen ist sie erschienen, als der Gekreuzigte und Auferstandene sich in der apostolischen Predigt ihnen bezeugt, und Gott sich in ihr als σωτήρ ihnen dargeboten hat. Vergl. auch Tit. 2, 11, wo die erziehende Wirksamkeit der rettenden Gnade an den ἡμεῖς mit ihrem ἐπιφαίνεσθαι aufs Engste verknüpft wird. Die geschichtliche Thatsache wird in ihrer bleibenden Wirkung, in ihrer übergeschichtlichen Gegenwart angeschaut.

[2]) cf. Holtzmann, die Pastoralbriefe 1880 p. 497.

Digitized by Google

und einen neuen Menschen in ihm schafft. Diese Erneuerung fällt sachlich mit der *παλιγγενεσία* zusammen. Es ist derselbe entscheidende Vorgang, der einmal als Erlebnis des Täuflings, zum andern als Handlung des Geistes erscheint. Im *λουτρόν* aber, in welchem dieser Vorgang sich verwirklicht, kommen jene beiden Seiten zu sinnbildlichem Ausdruck. Indem der Täufling aus den Wasserfluten emportaucht, in denen er begraben war, ersteht er zu einem neuen Leben, und indem das reinigende Wasser seine leibliche Erscheinung verneuert und alle Flecken an derselben tilgt,[1]) ist heiliger Geist an seinem Innern reinigend und erneuernd wirksam.

Diese Wirksamkeit des Geistes in der Taufe beruht aber dem 6. Vers zufolge auf seiner reichlich geschehenen Ausgießung. Der Zusammenhang mit dem 5. Verse nötigt dazu, auch bei *ἐξέχεεν* an einen in der Taufe erfolgenden Akt Gottes zu zu denken: in dem *οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς* hat sich das *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ* verwirklicht. Auch die Wahl des dem Alten Testament entstammenden Ausdrucks *ἐκχέειν τὸ πνεῦμα* ist wohl in unserem Verse unter dem Einfluß der Vorstellung des *λουτρόν* getroffen. Wie vom Wasser so sind die Christen in der Taufe von den Strömen des heiligen Geistes überflutet worden, die Gott selbst durch Jesum Christum über sie ausgegossen hat. Daß aber der Geist in reicher Fülle über die Getauften ausgegossen sei, hebt Verfasser insbesondere hervor, um die Christen daran zu erinnern, daß Gott es an Nichts habe fehlen lassen, um sie in den Stand eines neuen Lebens zu versetzen. Reichlich hat er den Geist ihnen mitgeteilt, damit sie, die nicht aus Werken eigener Gerechtigkeit (v. 5), sondern durch Christi Gnade Annahme bei Gott gefunden haben, zu Erben des ewigen Lebens würden.[2]) Sind sie aber so reicher Begabung von Gott teilhaftig geworden, so liegt ihnen ob, in Kraft der erfahrenen Erneuerung durch den Geist nunmehr nach Gottes Willen ihren Wandel zu gestalten und nichts mehr von dem vorigen Wesen bei sich zu dulden.

---

[1]) cf. Hebr. 10, 23 *λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*. Siehe auch 1. Petr. 3, 21, in einem irdischen Wasserbade findet allein *σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου* statt.

[2]) Zu v. 7 siehe p. 103.

Digitized by Google

In welchem Verhältnis stehen nun aber die in Tit. 3, 5—7 ausgesprochenen Gedanken über Taufe und Geistesempfang zu den in den älteren Briefen hervortretenden Anschauungen des Apostels?

Es ist bereits darauf hingewiesen, wie nahe die in unseren Versen gebotene Begründung eines christlichen Wandels mit der in Röm. 6 enthaltenen Begründung eines der Sünde absagenden Lebens in ihren Grundzügen sich berührt. Hier wie dort wird auf die Taufe zurückgegangen, und wenn die Taufe in Tit. 3 als ein λουτρὸν παλιγγενεσίας bezeichnet wird, so steht auch diese Bezeichnung in innerem Zusammenhang mit den in Röm. 6 von Paulus ausgesprochenen Anschauungen. Allerdings ist die Bezeichnung in der Form einzigartig, der in ihr ausgesprochene Gedanke aber, daß wir in der Taufe wiederum zum Leben erstanden seien, liegt in der Consequenz der paulinischen Aussage, daß wir in der Taufe mit Christo begraben seien, um gleich ihm ἐν καινότητι ζωῆς zu wandeln. Daß die Wiederbelebung in der Taufe selbst geschehen sei, war freilich weder Röm. 6, 4 noch Col. 2, 12 ausdrücklich ausgesprochen. Wenn aber jene Aussagen uns doch zu der Annahme drängten, daß der Apostel in dem Emportauchen aus dem Wasser ein Bild der Auferstehung zu einem neuen Leben gesehen habe,[1]) so bietet Tit. 3, 5 in seiner Bezeichnung der Taufe als eines λουτρὸν παλιγγενεσίας gleichsam eine Ergänzung, durch welche die dort (Röm. 6 und Col. 2) ausgesprochenen Gedanken ihren inneren Abschluß gewinnen.[2]) Gleichzeitig aber berührt sich die Vorstellung der παλιγγενεσία wie die der ἀνακαίνωσις im Titusbriefe eng mit Gedanken, wie sie von Paulus in II. Cor. 5, 17 ausgesprochen worden: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. Hat derjenige, welcher in Christo ist, eine völlige Umwandlung an sich erfahren, vermöge deren er nunmehr als eine Neuschöpfung dasteht, so ist es der Eintritt in die Gemeinschaft mit Christo gewesen, in welchem diese Umwandlung erfolgt ist. Dieser Eintritt hat aber nach des Apostels Ueberzeugung stattgefunden, als der durchs Evangelium Berufene sich im Glauben

[1]) siehe p. 145.

[2]) Zu der in Tit. 3, 5 (im Unterschied von Matth. 19, 28) gemachten Anwendung des Wortes παλιγγενεσία vgl. insbes. von außerpaulinischen Stellen: I. Petr. 1, 3—5 u. Joh. 3, 3. 5.

Digitized by Google

an Christum angeschlossen und in der Taufe ihn angezogen hat (Gal. 3, 26—28). Damals hat in der Kreuzigung des alten Menschen (Röm .6, 6) sich das Wort bewährt: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, damals ist für die mit Christo Auferstandenen Alles neu geworden.

Und wenn die in der Taufe erfolgende ἀνακαίνωσις nach Tit. 3, 5 als Werk des heiligen Geistes erscheint, so ist nach Paulus Überzeugung auch die in II. Cor. 5, 17 dargestellte Neuschaffung des Menschen vom Geist gewirkt. Ist er es doch, von dem das μεταμορφοῦσθαι der Christen ausgeht (II. Cor. 3, 18), ist doch der neue Stand der Christen eine καινότης πνεύματος (Röm. 7, 6).

Vollends entspricht es aber den Grundanschauungen der älteren paulinischen Briefe, wenn das erneuernde Wirken des Geistes in der Taufe Tit. 3, 6 auf die in ihr erfolgte Mitteilung des Geistes zurückgeführt, wenn Christus als der Vermittler der Geistesspende hingestellt, und wenn als das letzte Ziel dieser Spende die Anteilnahme der Getauften am ewigen Leben bezeichnet wird (Röm. 8, 23 vergl. auch 6, 5. 8).

Wir schließen also die Erörterung von Tit. 3, v. 5—7 mit dem Eindruck, daß Anschauungen, die aus den älteren paulinischen Briefen uns vertraut sind, in diesen Versen uns in neuen, reichen Wendungen und in eigentümlicher Zusammenfassung wieder begegnen, ohne von ihrer Kraft und Schärfe Etwas verloren zu haben. Wie die entscheidende Bedeutung der Taufe für den Christenstand überhaupt in paulinischer Weise betont wird, so insbesondere auch ihre Bedeutung für die Mitteilung des Geistes und für die vom Geist gewirkte Neugestaltung des persönlichen Lebens.

Das Gesamt-Ergebnis unserer Untersuchungen in diesem Abschnitt aber fassen wir dahin zusammen: In dem geistesmächtigen Zeugnis von Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, ist nach des Apostels Überzeugung der heilige Geist glaubenweckend wirksam. Aus diesem Zeugnis teilt der Geist sich denen mit, die sich zum Glauben an Jesum Christum führen lassen. Und durch den Glauben treten wiederum die willigen Hörer in den Besitz des Geistes ein, der ihnen dargeboten wird. Die Taufe auf den Namen Jesu Christi aber, in deren Darbietung die Berufung durch das Evangelium zu ihrem

Digitized by Google

greifbaren Abschluß kommt, und in deren Empfang der bußfertige Glaube des Berufenen seinen entschlossenen Ausdruck findet, stellt als den entscheidenden Akt sich dar, in dem die Fülle des im Evangelium dargebotenen Geistes dem gläubigen Empfänger zum gewissen Eigentum gegeben wird. Wo aber der Geist empfangen ist, da hat der Stand im Fleische aufgehört. Der Bruch mit dem bisherigen Leben, der in dem Wasserbad der Taufe zu sinnbildlichem Ausdruck kommt, ist durch den Eintritt in die Gemeinschaft Jesu Christi und durch die Heiligung und Erneuerung des heiligen Geistes im Prinzip vollzogen. Zu einem neuen Leben aber ist der mit Christo in den Tod Gegebene wiederum erstanden, ein Stand im Geist ist für ihn angebrochen.

Bei Betrachtung dieses Standes erst, zu der wir nunmehr übergehen, wird sich die volle Bedeutung uns enthüllen, die der Apostel dem bisher betrachteten Empfang des Geistes beilegt.

Digitized by Google

II. Teil.

Das Wohnen und Wirken des Geistes in den Gläubigen und in der Gemeinde.

1. Der Stand im Geist als der Lebensstand der Gläubigen.

τὸ εἶναι ἐν πνεύματι.

Ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, so spricht der Apostel zu denen, die in der Gemeinschaft Jesu Christi die befreiende Macht des Lebensgeistes an sich erfahren haben und von dem Gesetz der Sünde und des Todes los geworden sind, das vormals in ihren Gliedern seine Herrschaft hatte (Röm. 8, 9. 2 cf. 7, 23). Ob auch die Christen hier auf Erden noch im Fleische leben (Gal. 2, 20; Phil. 1, 21. 24), das Fleisch ist doch nicht mehr das Element, in dem ihr persönliches Leben sich bewegt, nicht mehr die Macht, durch deren bestimmenden Einfluß sie in ihrem Wollen und Handeln gebunden sind (cf. II. Cor. 10, 2. 3). Auf eine abgeschlossene Vergangenheit darf der Apostel zurückblicken, wenn er im Römerbriefe schreibt: *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν σαρκί* (7, 5), und auf einen persönlich vollzogenen Bruch mit dem Fleisch und seinen Trieben darf er im Galaterbrief verweisen: *οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* (5, 24).

Der göttliche Geist ist das Lebenselement geworden, in dem die Christo Angehörigen sich bewegen. Ihr Sein und Wesen ist vom Geist getragen (*ἐστὲ ἐν πνεύματι*) und empfängt vom Geiste Richtung und Gepräge (*εἶναι κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 5). Dieser Stand im Geiste aber hat zur Voraussetzung, daß göttlicher Geist in ihnen wohnt, oder daß Christi Geist ihnen zum Eigentum geworden ist (Röm. 8, 9, cf. Röm. 8, 23 I. Cor. 6, 19). Dadurch unterscheiden sich die Angehörigen Christi von allen denen, die nicht sein eigen sind, daß sie

Digitized by Google

Christi Geist besitzen. Wem es an diesem Besitze fehlt, der giebt damit zu erkennen, daß er Christo nicht angehört.

Dies ἔχειν πνεῦμα Χριστοῦ ist der Ertrag des λαβεῖν τὸ πνεῦμα, das durch den Glauben an Jesum Christum geschehen ist. Wo der Empfang des Geistes stattgefunden hat da erfahren die Christen die Wirksamkeit desselben nicht mehr nur, wie vor ihrem Gläubigwerden, aus dem Zeugnis geisterfüllter Personen, die ihnen gegenüberstehen. Einst war ihnen Christi Geist im apostolischen Zeugnis als eine Macht gegenübergetreten, die ihnen bei ihrem fleischlichen Wandel bisher unbekannt gewesen war. In seinem Glauben und Gehorsam weckenden Wirken hatte damals der sich ihnen kundgebende Geist Eingang bei ihnen begehrt (cf. I. Cor. 2, 5). Nun sie ihn aber im Glauben aufgenommen haben und in der Taufe mit ihm ausgerüstet sind, steht er ihnen nicht mehr als eine fremde Macht gegenüber. Ihr persönlicher Besitz ist er geworden, in ihrem eigenen Innern hat er seine Wohnung gemacht, um von dort aus ihr Leben zu gestalten. Die Wendungen οἰκεῖ und ἐνοικεῖ ἐν ὑμῖν (Röm. 8, 9. 11 cf. II. Tim. 1, 14) weisen darauf hin, daß der Geist in ihnen eine bleibende Stätte seiner wirksamen Gegenwart gefunden hat. Nannte der Apostel in Röm. 7 die Sünde ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (v. 17 cf. v. 20), um es auszusprechen, daß dieselbe sich fest im Innern eingebürgert habe, so spricht er Röm. 8 von einer Einwohnung des Geistes, um die innige Vereinigung hervorzuheben, die Gottes Geist mit unserem Innern eingegangen sei.

Daß es die einzelnen Personen sind, in deren Innerem er gegenwärtig ist, ergiebt sich bereits aus Röm. 8, 9 mit Deutlichkeit. Wird doch das ἐν ὑμῖν der ersten Vershälfte in der zweiten durch das individualisierende εἰ δέ τις — — οὐκ ἔχει fortgeführt. (Vergl. auch v. 11 und I. Cor. 6, 19, anders I. Cor. 3, 16). Vor allem aber kommt in Betracht, daß es nach dem Zeugnis des Apostels das Herz des Menschen ist, in das der Geist von Gott gegeben wird, und in dem er hinfort wohnt und waltet (Gal. 4, 6, II. Cor. 1, 22, II. Cor. 3, 3, cf. Röm. 5, 5; 2, 29; 8, 26. 27). Faßt sich doch nach der Anschauung der Schrift im Herzen das persönliche Leben des Einzelnen in seiner unmittelbaren Einheit zusammen. In das Herz münden alle nachhaltigen Eindrücke, die die Person erfährt, aus dem

Digitized by Google

Herzen gehen die Bewegungen hervor, in denen das Leben der Person seinen Ausdruck findet.[1]) Insbesondere aber pulsiert nach biblischer Anschauung im Herzen das religiöse Leben der Person. Um darum die paulinischen Aussagen, daß der Geist ins Herz gegeben sei, in ihrer Bedeutung recht zu würdigen, vergegenwärtigen wir uns diese Stellung des Herzens im religiösen Leben in ihren wichtigsten Momenten:

Das Herz des Menschen ist es der Schrift zufolge, auf das sich Gottes Auge richtet und auf das er wirkt, das Herz ist es, mit dem der Mensch sich solchem Wirken erschließt und sich zu Gott wendet. Zunächst liegt das Herz, das als das verborgene Heiligtum der menschlichen Persönlichkeit jedem Mitmenschen ein unergründliches Geheimnis ist, vor dem Alles durchforschenden Auge Gottes offen da. Daß Gott die Geheimnisse des Herzens erforsche und kenne, rühmen die Psalmisten (Ps. 7, 10; 44, 22; 139, 23 u. a.), und mit ihnen Paulus (Röm. 8, 27 ὁ ἐραυνῶν τὰς καρδίας.[2]) Vergl. auch Act. 1, 24; 15, 8.) Und während die Menschen einander nach dem beurteilen, was in die Erscheinung tritt, beruht für Gott der Wert der Person nicht auf den kundwerdenden Äußerungen des persönlichen Lebens, sondern auf dem verborgenen Gehalt des Herzens. (cf. I. Sam. 16, 7 הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם וַיהוה יִרְאֶה לַלֵּבָב und I. Thess. 2, 4 οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. Röm. 2, 28. 29. Vergl. auch Luc. 16, 15 und I. Petri 3, 4 ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος — — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές.)

Dem Herzen aber, auf das sich sein allerforschender Blick und sein entscheidendes Urteil richtet, bezeugt sich Gott auch in der Kundgebung seines Willens und in der Darbietung seiner Gnade. Auf das Innerste des Herzens wirkt er ein, um die Person in ihrer ungeteilten Einheit an sich zu ziehen und nach seinem Willen zu gestalten. So bekennen die Psalmsänger, daß Gott sich dem Herzen als einen Fels darbiete, auf den es sich gründen könne (Ps. 73, 26), daß er das Herz erquicke und tröste (Ps. 4, 8; 119, 32 u. a.), und wiederum bitten sie, daß er dem

---

[1]) Siehe oben p. 71 u. 82 f. Vergl. Cremer a. a. O. p. 470—477, καρδία.

[2]) Vergl. den Ausdruck aus Ps. 44, 22 LXX τὰ κρύφια τῆς καρδίας mit I. Cor. 14, 25 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας.

Digitized by Google

Bußfertigen ein reines Herz schaffe (Ps. 51, 12) und zu seinen Zeugnissen das Herz hinneige (Ps. 119, 36). Und von dem Wort, in dem sein Willen zum Ausdruck kommt, heißt es wiederholt, der Gerechte trage es in seinem Herzen (Ps. 37, 31), und es erfreue sein Herz (Ps. 19, 10; 119, 111; cf. Jer. 15, 16 u. a.). Vollends aber richtet sich die Hoffnung der alttestamentlichen Frommen dahin, daß bei der Aufrichtung des neuen Bundes Gott seinen Gesetzeswillen den Bundesgliedern zum inneren Eigentum machen werde, indem er ihn auf ihre Herzen schreiben würde (Jer. 31, 33). Und im neuen Testamente wird es immer wieder ausgesprochen, daß Gottes Heilsdarbietung sich an die Herzen wendet. In das Herz wird der Same des göttlichen Wortes ausgestreut (Matth. 13, 19), und der Herr selber thut die Herzen auf, damit sie dem bezeugten Wort die Achtsamkeit des Glaubens entgegenbringen (Act. 16, 14). Der Verkündigung des Wortes gegenüber erglühen die Herzen (Luc. 24, 32), durchs Wort werden sie im Innersten getroffen (Act. 2, 37). Und wo das Wort im Herzen Wurzel faßt, da wird der Glaube lebendig (Luc. 8, 12), wo es im Herzen festgehalten wird, da bringt es Frucht (Luc. 8, 15), Trägheit des Herzens aber wehrt dem Glauben (Luc. 24, 25). Diese Wertschätzung des Herzens begegnet uns auch in den Briefen des Apostels Paulus. In fleischerne Herzen schreibt Christus durch den Zeugendienst seiner Boten seine Züge ein (II. Cor. 3, 3 cf. Hebr. 8, 10). Und wo das Evangelium Aufnahme gefunden hat, da darf der Apostel nach Deut. 30, 11—14 sagen: *ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου* (Röm. 10, 8). Das Wort des Glaubens, das von Christo Zeugnis giebt, lebt auf dem Munde als Bekenntnis und wohnt im Herzen durch den Glauben, der es sich zu eigen macht. Denn mit dem Herzen wird geglaubt (v. 9. 10). Das Innerste des Herzens, das sich zuvor in Unbußfertigkeit und in Verfinsterung gegen Gottes Kundgebungen verschlossen hatte (Röm. 2, 5; 1, 21), erschließt sich im Glauben dem Herrn Jesu, der als der vom Himmel Gekommene und vom Tode Erstandene ihm in der Verkündigung der Apostel nahe tritt (v. 6—10).[1]) Von Herzen

[1]) Vergl. Eph. 3, 17 und den Zusatz in Act. 8, 37, Rec. *πιστεύειν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας*. Act. 15, 9.

Digitized by Google

beugt sich der, welcher einst der Sünde diente, vor der Wahrheitsmacht des Evangeliums (Röm. 6, 17). Sein Innerstes ist durch die bezeugte Wahrheit überwunden und treibt ihn nun zu willigem Gehorsam.

Ist aber das Wort des Glaubens im Herzen lebendig (Röm. 10, 8), so ist auch der Geist, der in dem Worte lebt, dem Herzen gegenwärtig. Ist es doch durch den Geist des lebendigen Gottes geschehen, daß in der Predigt der Apostel die Schriftzüge des Herrn dem Herzen eingegraben sind (II. Cor. 3, 3). Und hat doch die Wegnahme der bedeckenden Hülle von den Herzen der zu Christi sich Bekehrenden darin ihren Grund, daß mit der Hinkehr zum Herrn der Eintritt in die befreiende Wirksamkeit seines Geistes erfolgt (v. 16. 17). Der Geist thut die Augen des Herzens auf (cf. Eph. 1, 17. 18), damit sie ohne alle hemmende Verhüllung die Herrlichkeit des Herren schauen.

Und wiederum: Wird mit dem Herzen an Jesum Christum geglaubt (Röm. 10, 10), und wird durch den Glauben der Geist empfangen (Gal. 3, 14), so ist es das Herz, das im Glauben dem Wirken des Geistes sich erschließt und die Fülle des Geistes in sich aufnimmt. Durch den Glauben wird der Geist in's Herz gefaßt und wird damit zum innersten Eigentum der Persönlichkeit.

In den Zusammenhang dieser Anschauungen fügen sich die Aussagen des Apostels über die göttliche Mitteilung des Geistes an die Herzen lebendig ein. Die Aufnahme der Geistesfülle in das gläubige Herz hat zur Voraussetzung, daß Gott den Geist den Herzen darreicht: „Gott giebt seinen heiligen Geist in die Christen hinein (εἰς ὑμᾶς)," so schreibt Paulus bereits im I. Thessalonicherbriefe (4, 8). Im Galaterbriefe aber spricht er ausdrücklich aus, daß Gott den Geist seines Sohnes von sich aus in unsere Herzen gesendet habe (ἐξαπέστειλεν — — — εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν 4, 6). Und wird in dieser Aussage durch die Präposition εἰς die Richtung der göttlichen Geistessendung gekennzeichnet, so kommt im II. Cor. 1, 22 gleichzeitig das Ergebnis der göttlichen Mitteilung zum Ausdruck: καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις. Gottes δοῦναι hat dazu geführt, daß der Geist als verliehener nunmehr in den

Digitized by Google

Herzen weilt.[1]) Hat aber nach II. Cor. 4, 6 Gott in den Herzen der Apostel ein Licht aufgehen lassen, in dessen Glanz seine göttliche Herrlichkeit, die sich auf Christi Antlitz kund giebt, erkannt werden soll, so fällt das Aufgehenlassen dieses Lichtes gewiß nach Paulus Überzeugung mit der Sendung des Geistes in die Herzen eng zusammen. Als ein göttlicher Lichtstrahl durchdringt der Geist die verborgenen Tiefen des Herzens und vertreibt aus ihnen alle Dunkelheit. Vergl. v. 6 mit 3, 16—18[2]).

Wo aber der von Gott verliehene Geist im Innern der menschlichen Persönlichkeit seine Wohnung genommen hat, da ist im Geiste Christus in den Gläubigen gegenwärtig (Röm. 8, 9—11, Gal. 2, 20, II. Cor. 13, 5, Col. 3, 11, Eph. 3, 17). Der Apostel kann den Inhalt seiner Aussage, daß πνεῦμα θεοῦ in den Christen wohnen müsse, in demselben Verse (Röm. 8, 9) wieder aufnehmen, indem er den Besitz des πνεῦμα Χριστοῦ als unerläßlich hinstellt, und wiederum kann er für die Worte εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ ἔχει als gleichwiegend die Worte treten lassen: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν (v. 10). Als Christi Geist stellt sich der Gottesgeist, der in den Gläubigen wohnen muß, ihm dar, weil er davon überzeugt ist, daß in dem erhöhten Herrn die ganze Fülle lebendigmachenden Gottesgeistes den Gläubigwerdenden dargeboten wird.[3]) Den Lebensodem

---

[1]) cf. II. Cor. 8, 16, Joh. 3, 35. Winer, Gramm. 7. Aufl. p. 385. 86.

[2]) Zu einem charakteristischen Vergleich mit den paulinischen Aussagen bietet Act. 15, 8. 9 Anlaß: Gott, der die Herzen kennt, hat den gläubig gewordenen Heiden den heiligen Geist verliehen und damit offenkundig ihnen das Zeugnis gegeben, daß er in ihren Herzen die Empfänglichkeit für seine Gnade gefunden habe und daß er sie als solche, deren Herzen durch den Glauben gereinigt seien, der Aufnahme in seine Gemeinschaft für würdig achte. Unter zwiefachem Gesichtspunkt begegnet uns in diesem Verse Gottes Handeln an den Menschenherzen: Gott reinigt die Herzen durch den Glauben, den er durch's Wort des Evangeliums geweckt hat (v. 9 u. 7). Und wiederum erforscht er darauf hin die Herzen, ob sie Empfänglichkeit des Glaubens haben, und wo er solche Herzen findet, da bietet er die Gabe des heiligen Geistes dar (v. 8).

[3]) Gottes Gnade wird für uns zur Gnade Jesu Christi (II. Cor. 13, 13; 12, 9 u. a.), weil sie in seiner Person sich in ihrem vollen Reichtum uns erschlossen hat. So wird Gottes Geist für uns zu Christi Geist, weil er in der Person des Erhöhten sich uns voll erschließt (I. Cor. 15, 45. II. Cor. 3, 17). Siehe p. 120.

Digitized by Google

Christi sieht er in dem verliehenen Gottesgeiste an den Menschenherzen wirken. In seinem Lebensodem aber teilt der Gekreuzigte und Auferstandene den vollen Lebensgehalt seiner Persönlichkeit den Seinen mit und zieht mit seinem Heilandsleben in ihre Herzen ein. Er, der in seiner Auferstehung zum πνεῦμα ζωοποιοῦν erhoben ist und in dem Zeugnis seiner Boten mit dem πνεῦμα θεοῦ ζῶντος an den Menschenherzen wirkt (I. Cor. 15, 45, II. Cor. 3, 3), lebt hinfort selbst in denen, die sich seinem Geist erschlossen haben. Ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός, so darf Paulus aus persönlicher Heilserfahrung heraus bekennen, nachdem er zuvor es ausgesprochen hat, daß sein eigenes Ich zu leben aufgehört hat (Gal. 2, 20). „Nicht ich — vielmehr Christus," das eigene Ich ist mit Christus in den Kreuzestod gegeben, es hat hinfort kein Leben mehr, an seine Stelle aber ist Christus, der zum Leben wiederum Erstandene, getreten, um hinfort sein Auferstehungsleben in dem mit ihm Gekreuzigten zu führen [1]) In Christo hat des Apostels Leben nunmehr seinen ausschließlichen Gehalt gewonnen, in seiner lebendigen Persönlichkeit liegt für Paulus der Inbegriff des Lebens enthalten: ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός (Phil. 1, 21). Christus waltet als die treibende Kraft des persönlichen Lebens in des Apostels Innern und giebt dem Leben desselben das entscheidende Gepräge seines ζῆν θεῷ (vergl. Gal. 2, 20. 19 mit Röm. 6, 10. 11). Was aber Paulus von sich selbst bekennen darf, das erstrebt er mit heißem Ringen für seine Galater. Er leidet abermals Geburtswehen um ihretwillen, bis daß Christus, der ihnen als der Gekreuzigte vor die Augen gemalt ist (Gal. 3, 1), in ihrem Innern zur Ausgestaltung komme, bis daß sein Heilandsleben und seine Geisteskraft in ihnen volle Entfaltung finde (4, 19). Und hat er die Römer daran erinnert, daß der nicht Christo angehöre, der seinen Geist nicht hat, so bezeichnet er den Corinthern gegenüber die als ἀδόκιμοι, in denen Christus nicht gegenwärtig ist. Daran sollen die Corinther bei ernster Prüfung ihres Glaubensstandes erkennen, ob sie rechte Christen sind, daß sie Christum, der aus Gottes Kraft sein Leben führt, in ihrem Innern wohnend finden (II. Cor. 13, 5. 4). Der Apostel ist über-

[1]) Siehe p. 144 f. zu Röm. 6, 3 f, Col. 2, 11. 12.

Digitized by Google

zeugt, daß sich die Gegenwart des Herrn in ihrem Innern so bekundet, daß sie derselben inne werden. Ist doch der Herr in ihnen lebendig wirksam, beweist er doch seine Lebenskraft in ihnen (II. Cor. 13, 3 δυνατεῖ ἐν ὑμῖν, 4, 12 ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν).

So innig aber ist nach des Apostels Überzeugung die Gemeinschaft, in die Christus die an ihn sich Haltenden aufnimmt, daß er im Hinblick auf diese Gemeinschaft sagen kann: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν (I. Cor. 6, 17). Das Verständnis dieser Aussage ergiebt sich aus dem Zusammenhang, in dem dieselbe mit dem vorangehenden Verse steht: Wie in der Geschlechtsgemeinschaft zwei Personen zu einem Fleische werden (v. 16), so wird in der Verbindung mit Jesu Christo der an ihn sich Haltende mit ihm zu einem Geist (οἱ δύο εἰς ἓν πνεῦμα). Christus und der Gläubige stehen einander nicht als zwei Personen mit geschiedenem Geistesleben gegenüber, der Eine führt sein Geistesleben nicht außerhalb der Gemeinschaft mit dem Andern, sondern das Geistesleben des Einen ist auch das des Andern. Der Geist, der Christum beseelt, beseelt auch die mit ihm Verbundenen. Ist es doch sein Geist, der ihnen ins Herz gegeben ist und seither in ihrem Innern waltet. (Gal. 4, 6, Röm. 8, 9.)[1]) Hat aber Christus vermöge seines Geistes sein Leben in den Seinen, so leben wiederum die Seinen in ihm als ihrem Lebenselement. Dem

[1]) Ich muß darauf verzichten, an dieser Stelle die Einwendungen zu widerlegen, die Holsten, Ev. des Paulus p. 466 Anm. 20 gegen die paulinische Abfassung vom I. Cor. 6, 15—17 erhebt, und beschränke mich darauf, zu erklären, daß ich weder in dem v. 15b ausgesprochenen Gedanken eine Verzerrung der in v. 13 enthaltenen paulinischen Vorstellung finde, noch in der Verwendung der Begriffe σῶμα und σάρξ in v. 15 und 16 einen des paulinischen Sprachgebrauches unkundigen Verfasser erkenne, noch auch durch den ganzen Abschnitt den Zusammenhang des Kapitels geschädigt sehe, daß ich aber in dem zweimaligen οὐκ οἴδατε die Stimme wiedererkenne, die in v. 2. 3. 9 laut geworden ist, und daß ich in dem μὴ γένοιτο (v. 15) den Dialektiker Paulus reden höre, in dessen Munde diese Wendung, die sich sonst im N. T. nur Luc. 20, 16 findet, so häufig uns begegnet. Daß aber die in v. 17 enthaltene Anschauung der Geistesgemeinschaft Christi und der Seinen, auf die es in unserem Zusammenhang allein uns ankommt, durchaus paulinisch geartet ist, wird auch Holsten nicht in Frage ziehen, wiewohl er um des Zusammenhanges mit v. 16 willen auch diesen Vers dem Apostel aberkennen muß.

Digitized by Google

Wechselverhältnis ὑμεῖς ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα — — ἐν ὑμῖν, entspricht im Christenleben das andere: Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ὑμεῖς ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 9. 10. 1, I. Cor. 1, 30). Und die, welche durch den Besitz des Geistes Christi als οἱ τοῦ Χριστοῦ erwiesen sind, werden gleicherweise auch als οἱ ἐν Χριστῷ bezeichnet (Röm. 8, 9. 1, Gal. 3, 28, I. Cor. 15, 22. 23). Sie sind in Christum hineinversetzt (Gal. 3, 27, I. Cor. 12, 12 u. 13, Röm. 12, 5) und führen ihr persönliches Leben als eine Ausgestaltung des Seinigen. So kann der Apostel von der Sehnsucht, mit der er nach den Philippern Verlangen trägt, sagen: μάρτυς μου ὁ θεὸς ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ (Phil. 1, 8). Sind σπλάγχνα eine bildliche Bezeichnung des Innern, dem das Empfindungsleben entströmt, so liegt der bildlichen Aussage der Gedanke zu Grunde, daß aus dem Innern Jesu Christi die Sehnsucht stammt, die der Apostel ausspricht. Sie ist nicht der Ausdruck seines natürlichen, individuellen Empfindens, sondern der Ausdruck des Lebens, das Christus in ihm führt. Der Apostel fühlt gleichsam Christi Herz in seinem Herzen schlagen.

Wenn aber die Frage erhoben wird, ob die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo nach paulinischem Zeugnis in dem Wesen des Glaubens begründet liege, oder in der Mitteilung des Geistes[1]), so ist zuvörderst darauf hinzuweisen, daß diese Gemeinschaft nach des Apostels Überzeugung eine Gemeinschaft von Person zu Person ist, in der persönliche Selbstdarbietung und persönliche Selbsterschließung einander begegnen. In seinem Geiste bietet sich der in himmlischem Geistesleben stehende Herr den Menschenherzen zur Einwohnung und Lebensgemeinschaft dar, im Glauben aber erschließt der durch das Evangelium Berufene sein Inneres dem bei ihm Wohnung machenden Herrn, verzichtet auf ein Leben des eigenen Ich und läßt Christi Leben in sich Gestalt gewinnen. Abgesehen von dem ihm dargebotenen Inhalt ist freilich der Glaube, wie Weiß ausführt[2]), zur Begründung einer Lebensgemeinschaft mit Christo und eines neuen Lebens unvermögend. Nicht auf dem

[1]) Siehe Pfleiderer a. a. O. p. 168 f. u. Weiß a. a. O. p. 330.
[2]) a. a. O. p. 331 b. u. Anm. 9 u. 10.

Digitized by Google

Wege eines rein psychologischen Prozesses entwickelt sich aus dem menschlichen πιστεύειν ein ζῆν ἐν Χριστῷ. Der Glaube verhält sich der Darbietung göttlichen Heiles gegenüber durchaus empfangend. Anderseits wird aber auch die Heilsaneignung ihrem ganzen Umfange nach durch den Glauben vermittelt. Wo immer Heil und Leben von Gott dargeboten wird, da ist der Mensch auf den empfangenden Glauben angewiesen. Durch den Glauben empfängt er Rechtfertigung und Gotteskindschaft (Röm. 3, 22, Gal. 3, 26), durch den Glauben wird er des verheißenen Geistes teilhaftig (Gal. 3, 14), glaubend wartet er auf die noch ausstehende Heilsvollendung (Gal. 5, 5). So macht nach Eph. 3, 17 auch durch den Glauben Christus in des Christen Herzen Wohnung. Das lebendige Wechselverhältnis zwischen dem in's Herz einziehenden Herrn und dem in's Herz aufnehmenden Glauben kommt aber nicht zu entsprechendem Ausdruck, wenn Weiß den Glauben nur als die Voraussetzung der Vereinigung mit Christo oder als die Bedingung derselben bezeichnet [1]). Er ist nach Eph. 3, 17 genauer das Mittel zur Verwirklichung derselben auf Seiten des Menschen (cf. Col. 2, 12). Der Glaube wird nicht nur als vorhanden vorausgesetzt, sondern der Glaube ist es selbst, der den im Geist sich mitteilenden Herrn ergreift. In solcher Glaubensannahme erfolgt der Eintritt in die Gemeinschaft mit dem Erhöhten, und durch das Festhalten des Glaubens wird diese Gemeinschaft fort und fort bewahrt. Wie das ἐνδύσασθαι Χριστόν, das in der Taufe erfolgt, im Glauben geschieht (Gal. 3, 26. 27. cf. p. 147. 148), so ist das κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ der Zusammenschluß des Glaubens mit dem Herrn (I. Cor. 6, 17). Und wird nach II. Cor. 13, 5 das Stehen im Glauben daran erkannt, daß man den Herrn in seinem Innern wohnend findet, so gilt die Einwohnung des Herrn als die notwendige Folge des rechten Glaubens [2]), es ist also des rechten Glaubens Art, den sich im Geiste mitteilenden Herrn in's Innere aufzunehmen.

Wird aber nicht in Gal. 2, 20 dem Leben, das Christus im Apostel führt, das Leben, das er selbst im Glauben führt, ausdrücklich gegenübergestellt, und wird nicht damit das Ausein-

[1]) a. a. O. p. 330. 331. 418.

[2]) Soweit mit Weiß p. 330 Anm. 8.

Digitized by Google

Wechselverhältnis ὑμεῖς ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα — — ἐν ὑμῖν, entspricht im Christenleben das andere: Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ὑμεῖς ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 9. 10. 1, I. Cor. 1, 30). Und die, welche durch den Besitz des Geistes Christi als οἱ τοῦ Χριστοῦ erwiesen sind, werden gleicherweise auch als οἱ ἐν Χριστῷ bezeichnet (Röm. 8, 9. 1, Gal. 3, 28, I. Cor. 15, 22. 23). Sie sind in Christum hineinversetzt (Gal. 3, 27, I. Cor. 12, 12 u. 13, Röm. 12, 5) und führen ihr persönliches Leben als eine Ausgestaltung des Seinigen. So kann der Apostel von der Sehnsucht, mit der er nach den Philippern Verlangen trägt, sagen: μάρτυς μου ὁ θεὸς ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ (Phil. 1, 8). Sind σπλάγχνα eine bildliche Bezeichnung des Innern, dem das Empfindungsleben entströmt, so liegt der bildlichen Aussage der Gedanke zu Grunde, daß aus dem Innern Jesu Christi die Sehnsucht stammt, die der Apostel ausspricht. Sie ist nicht der Ausdruck seines natürlichen, individuellen Empfindens, sondern der Ausdruck des Lebens, das Christus in ihm führt. Der Apostel fühlt gleichsam Christi Herz in seinem Herzen schlagen.

Wenn aber die Frage erhoben wird, ob die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo nach paulinischem Zeugnis in dem Wesen des Glaubens begründet liege, oder in der Mitteilung des Geistes[1]), so ist zuvörderst darauf hinzuweisen, daß diese Gemeinschaft nach des Apostels Überzeugung eine Gemeinschaft von Person zu Person ist, in der persönliche Selbstdarbietung und persönliche Selbsterschließung einander begegnen. In seinem Geiste bietet sich der in himmlischem Geistesleben stehende Herr den Menschenherzen zur Einwohnung und Lebensgemeinschaft dar, im Glauben aber erschließt der durch das Evangelium Berufene sein Inneres dem bei ihm Wohnung machenden Herrn, verzichtet auf ein Leben des eigenen Ich und läßt Christi Leben in sich Gestalt gewinnen. Abgesehen von dem ihm dargebotenen Inhalt ist freilich der Glaube, wie Weiß ausführt[2]), zur Begründung einer Lebensgemeinschaft mit Christo und eines neuen Lebens unvermögend. Nicht auf dem

---

[1]) Siehe Pfleiderer a. a. O. p. 168 f. u. Weiß a. a. O. p. 330.
[2]) a. a. O. p. 331 b. u. Anm. 9 u. 10.

Digitized by Google

Wege eines rein psychologischen Prozesses entwickelt sich aus dem menschlichen πιστεύειν ein ζῆν ἐν Χριστῷ. Der Glaube verhält sich der Darbietung göttlichen Heiles gegenüber durchaus empfangend. Anderseits wird aber auch die Heilsaneignung ihrem ganzen Umfange nach durch den Glauben vermittelt. Wo immer Heil und Leben von Gott dargeboten wird, da ist der Mensch auf den empfangenden Glauben angewiesen. Durch den Glauben empfängt er Rechtfertigung und Gotteskindschaft (Röm. 3, 22, Gal. 3, 26), durch den Glauben wird er des verheißenen Geistes teilhaftig (Gal. 3, 14), glaubend wartet er auf die noch ausstehende Heilsvollendung (Gal. 5, 5). So macht nach Eph. 3, 17 auch durch den Glauben Christus in des Christen Herzen Wohnung. Das lebendige Wechselverhältnis zwischen dem in's Herz einziehenden Herrn und dem in's Herz aufnehmenden Glauben kommt aber nicht zu entsprechendem Ausdruck, wenn Weiß den Glauben nur als die Voraussetzung der Vereinigung mit Christo oder als die Bedingung derselben bezeichnet [1]). Er ist nach Eph. 3, 17 genauer das Mittel zur Verwirklichung derselben auf Seiten des Menschen (cf. Col. 2, 12). Der Glaube wird nicht nur als vorhanden vorausgesetzt, sondern der Glaube ist es selbst, der den im Geist sich mitteilenden Herrn ergreift. In solcher Glaubensannahme erfolgt der Eintritt in die Gemeinschaft mit dem Erhöhten, und durch das Festhalten des Glaubens wird diese Gemeinschaft fort und fort bewahrt. Wie das ἐνδύσασθαι Χριστόν, das in der Taufe erfolgt, im Glauben geschieht (Gal. 3, 26. 27. cf. p. 147. 148), so ist das κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ der Zusammenschluß des Glaubens mit dem Herrn (I. Cor. 6, 17). Und wird nach II. Cor. 13, 5 das Stehen im Glauben daran erkannt, daß man den Herrn in seinem Innern wohnend findet, so gilt die Einwohnung des Herrn als die notwendige Folge des rechten Glaubens [2]), es ist also des rechten Glaubens Art, den sich im Geiste mitteilenden Herrn in's Innere aufzunehmen.

Wird aber nicht in Gal. 2, 20 dem Leben, das Christus im Apostel führt, das Leben, das er selbst im Glauben führt, ausdrücklich gegenübergestellt, und wird nicht damit das Ausein-

[1]) a. a. O. p. 330. 331. 418.

[2]) Soweit mit Weiß p. 330 Anm. 8.

Digitized by Google

anderfallen beider ausgesprochen?[1]) Ohne Zweifel enthalten die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ einen Gegensatz zu der vorangehenden Aussage ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Aber worin liegt das Gegensätzliche jener Worte enthalten? Das Leben, das Christus, der im Geiste Gegenwärtige, im Apostel führt, ist ein Geistesleben, das Nichts von der Art der Welt und des Fleisches an sich trägt, sondern unmittelbar auf Gott gerichtet ist (v. 19) und darum auch dem Gesetz nicht unterliegt. Nun aber lebt doch Paulus, so lange er auf Erden wandelt, auch noch im Fleisch, muß da nicht der Fortbestand der fleischlichen Schwachheit und Versuchlichkeit ihn nötigen, sich dem Gesetze wieder zu untergeben?[2]) Wenn der Apostel solchem Einwand gegenüber sagt: ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, so liegt der Schwerpunkt des Gegensatzes der vorangehenden Aussage gegenüber in den Worten ἐν σαρκί. In der That lebt der Apostel in der Gegenwart noch unter den Bedingungen des Fleisches, wiewohl Christus, der aller Verflochtenheit mit dem Fleisch Enthobene, in ihm sein Leben führt. Aber der Zwiespalt, der hierin liegt, wird für ihn aufgehoben durch den Glauben an den Sohn Gottes, der sich aus Liebe für ihn in den Tod gegeben hat, um am Fleisch das Urteil über die Sünde zu erfahren. Weit entfernt davon, sich während dieses Erdenlebens dem Gesetze wieder zu unterstellen, wieder aufzurichten, was er abgebrochen hat (v. 18), und damit die Gnade Gottes aufzuheben (v. 21), hält Paulus sich vielmehr aller fleischlichen Angefochtenheit und Schwachheit gegenüber einzig und allein an Jesum Christum, dessen ihm persönlich zugewandte Liebe und für ihn erfolgte Hingabe in den Tod ihm die volle Bürgschaft dafür bietet, daß dem Fleisch, das ihm noch immer anhaftet, alle Macht genommen ist, von Gott zu scheiden. Im Glauben an Jesum Christum weiß er sich inmitten dieses Fleischeslebens mit seinen Reizungen zur Sünde als Gotteskind und Erben der Vollendung (3, 26; 5, 5) und ist er dessen gewiß, daß das mit Christi Einwohnung in ihm erstandene Geistesleben zum vollen Siege kommen wird.

Ist aber dies der aus dem Gesamtzusammenhang von v. 15—21 sich ergebende Gedankengang von v. 20, so stellt der

[1]) Weiß p. 331 Anm. 8.

[2]) Vergl. Holsten, Ev. des Paulus p. 87 f. und p. 161 Anm. 40.

Digitized by Google

Apostel in diesem Verse nicht den Glauben als das ihm Eigene zu dem Leben des ihm innewohnenden Christus in Gegensatz. Er will nicht sagen: „Mein in der Gegenwart noch fortbestehendes Leben im Fleisch ist im Gegensatz zu dem Leben, das Christus in mir führt, ein Leben im Glauben," sondern seine Meinung ist vielmehr: „Wenn der Ausgestaltung des Lebens Christi in mir durch den Fortbestand des Fleischeslebens eine Schranke gezogen wird, so hebt mich über diese Schranke mein Glaube hinweg, in dem ich mich an Christum halte." Nicht erscheint der Glaube der Einwohnung Christi gegenüber als etwas Minderwertiges, sondern er wird in seinem hohen Werte hingestellt, indem er gemeinsam mit der Einwohnung des Herrn als Grund dafür erscheint, daß alle Untergebenheit unter das Gesetz ein Ende hat: Das um der Schwachheit des Fleisches willen gegebene Gesetz hat über den keine Macht mehr, in dem Christus im Geiste gegenwärtig ist, und der inmitten dieses Fleischeslebens sich an den für ihn Gestorbenen im Glauben hält. Hiernach besteht allerdings eine Korrespondenz zwischen den Aussagen ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός und ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Dem Leben, das Christus im Apostel führt, entspricht von seiner Seite, so lange er hier im Fleische wandelt, ein Leben im Glauben an den Herrn. Erst in der Vollendung wird einst die Lebensgemeinschaft mit Christo nicht mehr durch den Glauben, der sich an den Unsichtbaren hält, vermittelt sein, sondern durch das Schauen der in Herrlichkeit erschienenen Gestalt des Herrn, von der die Seinen umleuchtet werden (cf. II. Cor. 5, 7, I. Cor. 13, 13, Col. 3, 3. 4).[1])

Richtet sich aber nach Gal. 2, 20 der Glaube des Apostels auf den Sohn Gottes, sofern derselbe ihn geliebt und für ihn sich dahin gegeben hat, so zeigt sich uns aus diesem Verse auch, in wie lebendigem Zusammenhang die stete Gegenwart des Herrn in den Seinen mit seiner geschichtlichen Erlösungsthat für Paulus steht.[2]) Paulus ist weit entfernt von einem enthusiastischem Subjektivismus, der sich persönlicher Erlebnisse getröstet, aber die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens aus den Augen verliert. Er ist vielmehr dessen gewiß, daß Christus in ihm

[1]) Vergl Schlatter a. a. O. 366. 367.

[2]) Vergl. Kähler, der Brief des Paulus an die Galater in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges, 1884 p. 19. 20.

Digitized by Google

lebt, indem er im Glauben auf den für ihn Gestorbenen schaut. Ebensoweit ist es aber auch von einer rein historischen Anschauungsweise entfernt, nach welcher der Christus für uns in ausschließenden Gegensatz zu dem Christus in uns gestellt wird. Sein Bekenntnis lautet: Der für mich in den Tod Gegangene führt nunmehr in mir sein Leben. ὑπὲρ ἐμοῦ und ἐν ἐμοί gehören für den Apostel auf's Innigste zusammen. Er sieht bereits in der geschichtlich erfolgten Todeshingabe des Herrn den Beweis einer über die geschichtliche Gegenwart hinausgreifenden und ihm persönlich sich zuwendenden Heilandsliebe (τοῦ ἀγαπήσαντός με), und auf der andern Seite erkennt er in den persönlichen Erlebnissen seines Christenstandes den durchgreifenden Einfluß der geschichtlichen Heilsthatsachen des Kreuzestodes und der Wiederbelebung Christi (συνεσταύρωμαι — ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός).[1])

Wie ihm aber durch die individuelle Erfahrung von der Einwohnung des Herrn in seinem Innern die entscheidende Bedeutung des geschichtlichen Erlösungswerkes Christi keineswegs verdunkelt, sondern nur erhellt wird, so wird ihm auch durch diese Erfahrung keineswegs der Blick dafür getrübt, daß uns der erhöhte Herr in persönlicher Selbständigkeit und überweltlicher Erhabenheit gegenübersteht. Dafür giebt Röm. 8 uns Zeugnis. Indem der Apostel des Christen Heilsgewißheit in diesem Capitel zu umfassendem Ausdruck bringt, weist er gleichzeitig auf den für uns erlittenen Sühnetod des Herrn (v. 3. 32. 34), auf seine Gegenwart in unserem Innern (v. 10) und auf sein Eintreten für uns zur Rechten Gottes hin (v. 34). Für uns sterbend, in uns lebend, über uns zur Rechten Gottes stehend wendet Christus als persönlicher Versöhnungsmittler uns persönlich seine Liebe zu, die uns niemand rauben kann (v. 35 cf. Gal. 2, 20). Die Immanenz des Herren in den Seinen hebt für das Bewußtsein des Apostels seine Transcendenz zur Rechten Gottes schlechterdings nicht auf.[2]) (Vergl. Col. 3, 3. 11 mit 3, 1; 4, 1. Eph. 3, 17 mit 1, 20; 4, 10; 6, 9. Vergl. auch I. Th. 4, 16; II. Th. 1, 7.) Vielmehr erschließt sich gerade denen, die Christus in seine

---

[1]) cf. 6, 14, Röm. 6, 3—14, p. 143 f.

[2]) Siehe oben p. 121 f.

Digitized by Google

Lebensgemeinschaft aufgenommen hat, der Blick für seine himmlische Herrlichkeit, und als mit ihm Verbundene werden sie schon während ihres Erdenwandels mit ihm in's Himmlische versetzt. (Col. 3, 1—4; Eph 2, 6; 1, 20; Phil. 3, 20). Ihre innere Einheit finden jene verschiedenen Momente der paulinischen Heilsverkündigung in der lebendigen Anschauung des Apostels von der Person des erhöhten Herrn. Es ist der Vollbringer des geschichtlichen Erlösungswerkes, der dem Apostel in der Person des erhöhten Herrn lebendig gegenübersteht, es ist der zur Rechten Gottes Erhobene, der im Geist persönlich an des Paulus Herzen wirkt und seine Wohnung in ihm nimmt.

Durch diese lebendige Anschauung des Apostels von der Person des erhöhten Herrn wird auch die Annahme ausgeschlossen, daß in den paulinischen Aussagen über das Wohnen und Leben Christi in den Seinen bildliche Wendungen zu erkennen seien, in denen nicht von einer lebendig-persönlichen Gegenwart des Herrn in den Seinen, sondern allein von einem Fortleben seines geschichtlichen Bildes in der Erinnerung der Gläubigen und von einem Nachwirken der von ihm ausgegangenen sittlichen Motive in denselben geredet werde. Ein derartiges Fortleben und Nachwirken des Herrn in den Seinen würde nicht seine Auferstehung zur notwendigen Voraussetzung haben. Es würde in der Form der Nachwirkung entsprechen, die von dem Vorbild und der Belehrung Abgeschiedener auf spätere Geschlechter ausgeht. Nun aber hängen des Apostels Aussagen über Christi Wohnen und Walten in den Seinen auf's Engste mit seinem Zeugnis über Christi Auferstehung zusammen. Es ist der aus Gottes Kraft zum Leben Auferweckte, der in den Seinen wohnt und wirkt (II. Cor. 13, 3—5; Röm. 8, 10. 11) und die an ihn sich Haltenden in die Gemeinschaft seines Geistes aufnimmt (I. Cor. 6, 17, cf. v. 14), es ist sein Auferstehungsleben, das an den Gläubigen seine Macht beweist (II. Cor. 4, 10—15), es ist die Kraft seiner Auferstehung, die der in ihm Erfundene je mehr und mehr erfährt (Phil. 3, 9. 10). Vergl. auch Röm. 6, 10. 11, Col. 2, 12. u. a. Hiernach besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Nachwirkung des Erinnerungsbildes Abgeschiedener in empfänglichen Gemütern und zwischen der Einwohnung des erhöhten Herrn in den Seinen. Als der Auf-

Digitized by Google

erstandene steht der Herr in lebendiger, persönlicher Verbindung mit den Seinen, er vernimmt die Gebete, die sie an ihn richten, (II. Cor. 12, 8) und giebt ihnen lebendig Antwort (v. 9). Persönlich kehrt er seine gnädige Gesinnung ihnen zu (*ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου*) und läßt er seine Kraft auf sie herabkommen und ihre volle Wirksamkeit in ihnen entfalten (*ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται — — — — ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ*). Persönlich führt er ihnen zu gut sein Leben, persönlich ist er mit seinem Geist in ihnen gegenwärtig. Und die Seinen öffnen ihrerseits nicht ihre Herzen nur für Eindrücke, die von seinem Erinnerungsbilde ausgehen, sie geben sich vielmehr an ihn, den Lebendigen persönlich hin, um für ihn und um in ihm hinfort zu leben (Röm. 14, 7—9, II. Cor. 12, 10 *ὑπὲρ Χριστοῦ*, Phil. 1, 21, I. Cor. 1, 30). Ein persönliches Füreinander- und ein persönliches Ineinanderleben ist die Gemeinschaft, die zwischen dem Erhöhten und den Gläubigen nach des Apostels Zeugnissen besteht.[1])

Als mit Christo im Geiste Verbundene sind aber die Gläubigen nach dem Zeugnis des Apostels in Gottes persönliche Gemeinschaft aufgenommen. Der Geist, in welchem der Auferstandene ihnen lebendig nahe ist und ihrem Innern innewohnt, ist ja der Geist dessen, der ihn von den Todten auferweckt hat (Röm. 8, 11 cf. v. 9. 10). Der lebendig machende Odem des allmächtigen Gottes (cf. II. Cor. 13, 4) ist es, der in den Erlösten Jesu Christi waltet. In seinem Geiste aber ist Gott selbst in ihrem Innern gegenwärtig (Vergl II. Cor. 6, 16—18 mit I. Cor. 6, 19 und 3, 16; Eph. 4, 6 *ἐν πᾶσιν* cf. v. 4) und hat er seine Wirksamkeit in ihnen (Gal. 3, 5 cf. Phil. 2, 13). Besonders bedeutsam ist die Aussage des Apostels, daß Gott als Geber heiligen Geistes in unseren Herzen seine Liebe ausgegossen habe (Röm. 5, 5). Was liegt in dieser Aussage enthalten? Nach den vorangegangenen Versen (v. 1—4) rühmen sich die Gläubigen, die in Christo den Frieden

[1]) Da der allgemeine Begriff der „Substanz" nicht im Stande ist, das Eigentümliche des persönlichen Lebens zu bezeichnen, so wird auch die persönliche Gemeinschaft, die Christus mit den Seinen eingeht, nicht in ihrer Eigentümlichkeit gekennzeichnet, wenn sie als eine Einigung der Substanzen bezeichnet wird.

Digitized by Google

(v. 1—4) rühmen sich die Gläubigen, die in Christo den Frieden mit Gott und den Zugang zu seiner Gnade gewonnen haben, nicht nur der Hoffnung der zukünftigen Gottesherrlichkeit, sondern auch der gegenwärtigen Bedrängnisse, die mit ihrem Druck die Hoffnung der Christen nicht erschüttern können, sondern in der gottgewollten Folge ihrer Wirkungen vielmehr hin zur Hoffnung führen. Die feste Bürgschaft dafür aber, daß die Hoffnung nicht im Stich läßt, sieht der Apostel darin, daß die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, der uns verliehen ist. Daß wir dereinst an dem Tage des Gerichts vor der Offenbarung des göttlichen Zornes gerettet (v. 9) und der Herrlichkeit Gottes teilhaftig werden (v. 2), wird uns inmitten der Anfechtungen dieses Lebens durch die Offenbarung der göttlichen Liebe verbürgt, die unserem Innern zu Teil geworden ist.

Mit Unrecht hat Hofmann gegen die Auffassung des gen. τοῦ θεοῦ als gen. subj. eingewendet, daß es von der Liebe, die Gott hat, nicht heißen könne, daß sie in unsere Herzen ausgegossen sei[1]). Redet doch das alte Testament wiederholt von Ergießungen des göttlichen Zornes (Jes. 42, 25; Jer. 6, 11; 7, 20; 10, 25; Threni 2, 4; Ezech. 9, 8; 14, 19; 20, 8; 22, 22; 30, 15; Hos. 5, 10; Zeph. 3, 8; Ps. 69, 25; cf. Sirach 33, 8), und heißt es doch in Sirach 18, 11, daß Gott seine Barm-

[1]) Hofmann a. a. O. 3 Tl. p. 167—169. Wenn Hofmann dagegen ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ von der Liebe erklärt, die wir zu Gott haben, so wird er weder den Grundanschauungen des Apostels noch dem bestimmten Zusammenhang dieser Stelle gerecht. Freilich wird denen, die Gott lieben, in der Schrift Heil verheißen (Exod. 20, 6; Ps. 145, 20; Jac. 1, 12; 2, 5; Joh. 14, 21; bei Paulus Röm. 8, 28, cf. II. Tim. 4, 8), aber für die Zuverlässigkeit der Christenhoffnung würde Paulus sich gewiß nicht auf das Vorhandensein dieser Liebe in unseren Herzen berufen haben. Er würde damit der Christenhoffnung einen Grund gegeben haben, der von steten Schwankungen bedroht ist. Und wenn Hofmann auch betont, daß nach Paulus Worten unsere Liebe gegen Gott ohne unser Zuthun von Gott selbst in uns gewirkt sei, so folgt doch aus dem Gebrauch des Perfektums ἐκκέχυται, daß nicht sowohl der Akt der göttlichen Ausgießung, als vielmehr das Ergebnis derselben, d. h. das Vorhandensein der Liebe zu Gott in unseren Herzen als Hoffnung verbürgend für den Apostel in Betracht kommen würde. Wenn aber diese Auffassung den paulinischen Grundanschauungen schwerlich entspricht, so wird sie vollends durch den Zusammenhang mit v. v. 6—9 ausgeschlossen, in denen behufs Begründung von

Digitized by Google

herzigkeit über die Menschen ausgegossen habe (ἐξέχεεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἔλεος αὐτοῦ cf. 1, 9; 24, 33). Wie wir von menschlichen Gemütsbewegungen und Affekten sagen, daß sie sich ergießen, wenn sie aus dem Innern hervorbrechen und zu ungehemmtem Ausdruck kommen, so liegt in jenen Wendungen ausgesprochen, daß Gottes, oft lange zurückgehaltene Erregung aus ihrer Verborgenheit hervorbricht und gleich einem verzehrenden Feuer (Jer. 7, 20) oder einem unaufhaltsamen Strome (Hos. 5, 10) zu rückhaltloser Auswirkung gelangt. Dem entsprechend sind die Worte des Apostels Röm. 5, 5 dahin zu verstehen, daß Gottes Liebe alle Schranken, die unsere Sünde aufgerichtet hat v. 6—10), durchbrochen, in ihrer ganzen Fülle sich uns kundgethan und ihre volle Auswirkung an uns gefunden hat. Und hat sich in diesem Liebeserguß Gottes innerste Gesinnung uns gegenüber ausgesprochen, so ist uns in demselben eine Bürgschaft dafür gegeben, daß unsere Hoffnung, die auf Gottes rettende Liebe traut, uns nicht betrügt.[1])

Während aber in jenen alttestamentlichen und apokryphischen Aussagen von Ergüssen göttlicher Zornes- und Liebesgesinnung geredet war, die auf die Menschen herabgekommen sind, schreibt der Apostel in unserem Verse ἡ ἀγάπη — — ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις. Die volle Erweisung der göttlichen Liebe ist eine Selbstmitteilung derselben an unser Herz gewesen. Nicht äußeres Wohlergehen und offenkundige Abwendung der θλίψεις ist die Folge des entscheidenden göttlichen Liebesbeweises. Auf das verborgene Innere des Menschenherzens hat Gottes Liebe sich gerichtet. Als ein Strom, der aus dem Herzen Gottes quillt, hat sie in unsere Herzen sich ergossen, um in denselben als ein lebendiger Quell zu sprudeln. Ohne Bild geredet: Dem Innersten unserer Persönlichkeit hat Gott in seiner persönlichen Liebesgesinnung lebendig sich bezeugt, um ihm hinfort mit seiner Liebe wirksam gegenwärtig zu sein. Da, wo von Natur der

---

v. 5 (γάρ) die Liebe, die Gott zu uns hat, in ihrer geschichtlichen Erweisung im Versöhnungstode Christi den Lesern vor Augen geführt wird. Nicht als gen. obj. sondern als gen. subj. haben wir drum in v. 5 die Worte τοῦ θεοῦ zu deuten. Vergl. Ritschl a. a. O. Bd. 2, p. 97 und Klostermann, Korrekturen zur bisher. Erklärung des Röm. Br. 1881, p. 144—154.

[1]) Vergl. Klostermann a. a. O. p. 148 ff.

Digitized by Google

fordernde Gesetzeswille Gottes eingegraben ist (Röm. 2, 14. 15), waltet nunmehr die erlösende Liebe, die den vormaligen Zwiespalt des Herzens überwindet (cf. p. 72).

Von Bedeutung für das Verständnis der paulinischen Anschauung ist es aber, daß auch hier der enge Zusammenhang, der zwischen dem geschichtlichen Erlösungswerke und der lebendigen Gegenwart der Liebe Gottes besteht, zum Ausdruck kommt. Eben die Liebe, die sich in Christi Tod in unvergleichlicher Stärke geoffenbart hat (v. 6—10), ist nunmehr in unseren Herzen ausgegossen. Diese Ausgießung aber ist durch den heiligen Geist geschehen, der uns verliehen ist. Wo heiliger, göttlicher Geist uns in die Herzen gegeben ist, da ist mit ihm auch göttliche Liebe in unsere Herzen eingezogen. Gottes geschichtlich geoffenbarte Sünderliebe ist uns im Geist bezeugt und wirkt im Geist in unseren Herzen.

Hiernach steht die Aussage unseres Verses in engem Zusammenhang mit der Anschauung des Apostels, daß Christus als der Gekreuzigte und Auferstandene vermöge seines Geistes in den Seinen gegenwärtig ist: Ist Christus im Geist den Herzen wirksam nah, so waltet die in ihm geoffenbarte Liebe Gottes in den Herzen, und wird der in ihm mit Gott Versöhnte der persönlichen Gemeinschaft mit dem in Liebe ihm zugewandten Gotte teilhaftig.

In dieser Gemeinschaft aber findet seitens Gottes eine stete Mitteilung des Geistes und seitens der Gläubigen ein stetiges Empfangen statt. So bestimmt der Apostel die grundlegende Thatsache des Geistesempfanges hervorhebt, auf die der Stand im Geist zurückgeht, so weit ist er doch davon entfernt, die Darreichung des heiligen Geistes da für abgeschlossen anzusehen, wo diese Thatsache eingetreten ist. Nicht nur als ὁ ἐπιχορηγήσας, sondern als ὁ ἐπιχορηγῶν τὸ πνεῦμα steht Gott den gläubig gewordenen Galatern gegenüber (3, 5), als τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς stellt ihn Paulus den Thessalonichern vor die Seele (I. Thess. 4, 8),[1]) und dem Bewußtsein, daß Gott immer reichlicher seinen Geist den Seinen spenden will, ist das Gebet ent-

[1]) Die Lesart δόντα ist I. Thess. 4, 8 schwerlich die ursprüngliche (cf. für διδόντα B. ℵ. D). Das participium praesentis aber als zeitlos zu erklären, wird dadurch ausgeschlossen, daß τὸν καὶ διδόντα dem voran-

Digitized by Google

sprungen, in welchem die Verleihung göttlichen Weisheitsgeistes an Christen, die im Glauben stehen, erbeten wird (Eph. 1, 17. 15, cf. 3, 16, Col. 1, 9).

Teilt aber Gott den Christen fort und fort seinen heiligen Geist mit, so bekundet sich hierin einmal eine bleibende, lebendige Verbindung Gottes mit den Gläubigen, zum andern kommt hierin Gottes objektive Selbständigkeit zum Ausdruck, sofern er als Geber den Empfangenden gegenübersteht. Die Gemeinschaft, die er durch seine Gegenwart im Geiste mit den Gläubigen eingeht, ist eben eine persönliche Gemeinschaft: Gott ist für uns, denn seine Liebe ist durch den heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossen (Röm. 8, 31; 5, 5), Gott ist in uns, denn sein Geist ist in uns gegenwärtig (Eph. 4, 6 cf. v. 4), unser Leben ist ein Leben für Gott, denn Christus, der Gotte lebt, giebt unserm Leben seine Richtung (Gal. 2, 19, Röm. 6, 11), es ist ein Leben in Gott, denn es ist ein Leben in der Gemeinschaft Christi, der verborgen in Gott sein Auferstehungsleben führt (Col. 3, 3). *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*, so bekennt der Apostel im Hinblick auf unser natürliches Leben (Act. 17, 28), um wie vielmehr mußte er von dem persönlichen Leben, das wir als mit Gott Versöhnte und mit seinem Geist Begabte führen, überzeugt sein, daß es in allen seinen geistlichen Regungen von dem lebendigen Gott getragen sei, der mit seinem Lebensodem unser Innerstes erfüllt. Wenn aber jene Aussage auf dem Marktplatz zu Athen von Paulus gethan wird, nachdem er unmittelbar zuvor (v. 24 ff.) die Erhabenheit Gottes über seiner Schöpfung (seine Transscendenz) hervorgehoben hat, so wird auch die persönliche Lebensgemeinschaft der Christen mit Gott von ihm nicht behauptet, ohne daß er gleichzeitig die himmlische Erhabenheit des Vaters, zu dessen Rechten Christus erhoben ist, bekennt (Col. 3, 1—4). „Gott kann nach des Apostels Zeugnis zugleich alle durchdringen und allen innewohnen und dabei doch zugleich über ihnen verharren.“ [1])

---

gegangenen Aorist *ἐκάλεσεν* gegenübersteht „er hat berufen — — und giebt auch seinen Geist.“ In Gal. 3, 5 aber steht *ὁ ἐπιχορηγῶν* dem ohne Zweifel präsentisch gedachten *καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν* parallel.

[1]) Beyschlag, die Christologie d. N. T. p. 204 zu Eph. 4, 6.

Digitized by Google

Hat aber der Geist des lebendigen Gottes als Geist Christi im Innersten unserer Persönlichkeit Wohnung gemacht, und ist mit ihm der über uns waltende Vater und der zu seiner Rechten erhöhte Sohn in unsere Herzen persönlich eingezogen,[1]) so geht hinfort die Wirksamkeit des Geistes darauf hin, vom Herzen aus die verschiedenen Seiten unserer Persönlichkeit mit göttlicher Lebenskraft zu durchdringen und dergestallt die Fülle des in Christo dargebotenen Heils und Lebens zur vollen Aneignung und Ausgestaltung in uns zu bringen.

Diese Wirksamkeit des Geistes in ihrer Reichhaltigkeit nach dem Zeugnis des Apostels darzulegen, wird in Folgendem unsere Aufgabe sein.

Wo immer der Geist im Herzen wohnt, da ist er nach Paulus Überzeugung auch lebendig wirksam. Er ist kein toter Besitz, sondern erneuernd und befreiend greift er in das persönliche Leben ein. Und solche Wirksamkeit übt er in Kraft. Im Gegensatz zu der ἀσθένεια der σάρξ (Röm. 6, 19, Gal. 4, 13, I. Cor. 15, 43, II. Cor. 13, 4, cf. Röm. 5, 6, Gal. 4, 9) eignet dem πνεῦμα vielmehr δύναμις (Röm. 15, 13. 19 ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, II. Tim. 1, 7 πνεῦμα — δυνάμεως, vergl. auch Röm. 8, 26 τὸ πνεῦμα ἀντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν). Und zwar ist es δύναμις θεοῦ, mit der der Geist als Gottesgeist der irdisch-menschlichen Schwachheit gegenüber wirksam ist (I. Cor. 2, 4. 5 cf. v. 3, Eph. 3, 16. 7, II. Tim. 1, 7. 8, vergl. II. Cor. 6, 6. 7, auch 12, 9).

Was aber der Geist in göttlicher Kraft am Menschen wirkt, faßt der Apostel einheitlich dahin zusammen: τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ (II. Cor. 3, 6 cf. I. Cor. 15, 45). Ist der Geist nach der gemeinsamen Anschauung des alten und neuen Testamentes Lebensodem, und geht auf das Walten der רוּחַ יהוה als einer רוּחַ חַיִּים alles natürliche Leben der Schöpfung zurück, so ist nach Paulus Überzeugung auch alles höhere Leben auf die Wirksamkeit des πνεῦμα θεοῦ als eines πνεῦμα ζωῆς zurückzuführen (cf. Röm. 8, 2f.). Wie in dem johanneischen

[1]) Vergl. die Aussagen des Herrn im Johannesevangelium, z. B. 14, 23 πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα, und ebenso den I. Joh.-Brf.

Digitized by Google

Zeugnis,[1]) so sind auch in der paulinischen Verkündigung πνεῦμα und ζωή als religiöse Faktoren auf's Engste mit einander verbunden. Vielseitiger aber als die johanneischen Schriften lassen die paulinischen Briefe diesen Zusammenhang zum Ausdruck kommen. (Siehe Gal. 5, 25; 6, 8, I. Cor. 15, 45; II. Cor. 3, 3—11; 4, 10—5, 5, Röm. 7, 6. 4. verglichen mit 6, 4. 13; insbesondere Röm. 8, zumal v. 2. 6. 11. 13. cf. auch Tit. 3, 5—7). Und wie die angegebenen Stellen zeigen, erweist sich in dieser Verbindung mit der ζωή das πνεῦμα vollends als das Widerspiel der σάρξ. Der Geist steht dem Fleische gegenüber, wie das Leben dem Tode, ja in dem Gegensatz des πνεῦμα und der σάρξ liegt der Gegensatz der ζωή und des θάνατος thatsächlich enthalten. Die σάρξ nimmt als Staub vom Erdenstaube an der Vergänglichkeit des Irdischen Teil (I. Cor. 15, 50. 47, II. Cor. 4, 11), das πνεῦμα als Odem des lebendigen Gottes ist unvergänglicher Lebenskraft theilhaftig (II. Cor. 3, 3, cf. die Gegenüberstellungen im I. Cor. 15, 42—44; cf. auch Hebr. 9, 14 διὰ πνεύματος αἰωνίου). Die σάρξ bindet des Menschen persönliches Leben an das Vergängliche und bringt über den, der sich von ihr regieren läßt, φθορά, ἀπώλεια und θάνατος, das πνεῦμα zieht den Menschen in die persönliche Gemeinschaft des lebendigen Gottes und verbürgt ihm in dieser Gemeinschaft die ζωὴ αἰώνιος (Röm. 8, 13, Gal. 6, 8).

Erweist sich aber die belebende Wirksamkeit des Geistes in der Ueberwindung des Todes, der dem Fleisch anhaftet, so wird sich die Tragweite dieser Wirksamkeit um so sicherer von uns erkennen lassen, je bestimmter wir den Umfang erkannt haben, der dem Begriff des θάνατος bei Paulus eignet. Zunächst bezeichnet θάνατος einfach den leiblichen Tod als den Abbruch des irdischen Lebens. Sofern aber dieser Abbruch auf göttliches κατάκριμα zurückgeführt wird (Röm. 5, 12—21), kommt er nicht als ein einmaliges Widerfahrnis, sondern als die Versetzung in den Zustand des Gerichtetseins in Betracht (Röm. 8, 13 cf. 2, 12). Und dieser Zustand selbst

---

[1]) Vergl. Joh. 6, 63 b τὰ ῥήματα — — πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν. Joh. 7, 38. 39 ποταμοὶ — ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος. Vergl. auch 3, 6. Völlig aber trifft mit II. Cor. 3, 6 das Wort des Herrn nach Joh. 6, 63 a zusammen: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν.

Digitized by Google

wird nunmehr als θάνατος bezeichnet. Dabei erscheint dieser Todeszustand als das abschließende, bleibende Loos derer, die nach dem Fleische leben, und der Ausdruck θάνατος wird gleichbedeutend mit ἀπώλεια (Röm. 6, 23, II. Cor. 2, 15. 16. Vergl. insbesondere Röm. 6, 21 τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος mit Phil. 3, 19 ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια. Siehe auch II. Thess. 1, 9 δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον).

Weil aber der Sünder nach dem Gesetz dem Tode verfallen ist, so steht er schon im gegenwärtigen Leben unter dem Druck desselben. Das über ihm schwebende Todesverhängnis wird zu einer ihn beherrschenden Macht, unter deren Joch er hülflos seufzt (Röm. 7, 24). Gleich der Sünde übt der Tod ein βασιλεύειν und κυριεύειν über die Menschenkinder aus (Röm. 5, 14. 17. 21; 6, 9. 12. 14), und dies sein Herrschen ist mit dem der Sünde auf's Innigste verbunden. Die Sünde übt ihr βασιλεύειν vermittels des Todes aus, den sie über die Menschen bringt (ἐν τῷ θανάτῳ 5, 21, cf. 6, 16; 7, 5), und der Tod herrscht seinerseits auf Grund begangener Verfehlung (5, 17 cf. I. Cor. 15, 56). Ein νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου ist es, unter dem der Unerlöste steht (Röm. 8, 2), Sünde und Tod haben ihn in ihrer Gewalt und erheben ihre Forderungen an ihn, ohne daß er denselben sich entziehen könnte. Die Sünde im Fleisch nötigt ihn, in seinem Handeln ihrem Trieb zu folgen, und in dieser Nötigung macht sich zugleich die Macht des Todes geltend, der den Sünder als seine ihm verfallene Beute in Anspruch nimmt. Indem aber der in die Sünde Willigende unter das Gericht des Todes fällt, erfährt er schon hier auf Erden ein ἀποθνήσκειν (Röm. 7, 10). Freilich ist Jeder als Glied der adamitischen Menschheit dem Todesgeschick verfallen, aber von dieser Anteilnahme an dem Verhängnis, das auf dem Geschlechte ruht, unterscheidet sich bei Paulus das persönliche Unterworfenwerden unter das Gericht des Todes. So spricht der Apostel von einem Leben, in dem er gestanden habe, so lange die Sünde leblos in ihm war, und von einem Sterben, das er erfahren habe, als die Sünde lebendig geworden sei (Röm. 7, 8—10). Wohl war zuvor schon die Sünde in seinem Innern vorhanden, aber sie war noch nicht die Triebkraft persönlichen Handelns in ihm geworden, wohl ruhte zuvor schon auf ihm das Todesverhängnis, von dem

Digitized by Google

auch die betroffen sind, die nicht gleich Adam ein ihnen persönlich bezeugtes Gottesgebot übertreten haben (Röm. 5, 14), aber der Tod war noch nicht als ein selbstverschuldetes Gericht in sein persönliches Leben eingetreten. Dieser Eintritt erfolgte, als das göttliche Gebot als eine ihn persönlich verpflichtende Forderung ihm entgegentrat, und als dieser Forderung gegenüber die Sünde zum Leben erwachte und zu persönlicher Übertretung trieb.[1]) Wenn der Apostel im Hinblick auf jenes persönliche Erlebnis sagt: ἐγὼ ἀπέθανον, so liegt in diesen Worten ausgesprochen, daß er als Übertreter des Gesetzes dem Urteilsspruch desselben persönlich verfallen sei (v. 10—13). Er ist des Lebens verlustig gegangen, das er vor dem Erwachen der Begierde führte, denn sein ferneres Leben ist kein Leben mehr, sofern es ein persönliches Stehen unter dem Gericht des Todes ist. Der Bann, der auf ihm als einem Übertreter lastet, schließt ihn von dem persönlichen Genuß des Lebens als eines gottverliehenen Gutes aus und macht ihn außer Stande, durch Erfüllung des göttlichen Gebotes das dem Gerechten zugedachte Leben zu erwerben (v. 10. 13).

Aber auch in diesem Zusammenhange gewinnt θάνατος nicht die Bedeutung des sogenannten geistlichen Todes. Seiner Grundbedeutung entsprechend bezeichnet es auch hier nicht das Erstorbensein der religiös-sittlichen Lebenskräfte, sondern vielmehr den Ausschluß von dem Besitz und dem Genuß des Lebens, der als Verhängnis über den Sünder kommt. Und wenn der Apostel sagt, daß ihn die Sünde durch das Gebot getötet habe (v. 11), so denkt er bei diesen Worten nicht an die Erstickung der geistlichen Lebenskräfte durch die Sünde, sondern vielmehr an die Überantwortung seiner Person an das Gericht des Todes.[2]) Dementsprechend sind auch die Aussagen in Col. 2, 13 und Eph. 2, 1. 5 zu verstehen, in denen von der Mitbelebung derer gehandelt wird, die zuvor νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ oder νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις gewesen waren. Wird der Todesstand durch die Vergebung der Sünden (Col. 2, 13) und durch die Versetzung in das Bereich des Himmlischen (Eph. 2, 5. 6) aufgehoben,

[1]) cf. p. 93. 94.

[2]) Vergl. Cremer, a. a. O. p 403—405.

Digitized by Google

so hat er nicht sowohl in sittlicher Unempfänglichkeit bestanden, als vielmehr in einem morti obnoxium esse, das sich in der Unseligkeit des persönlichen Bewußtseins wiederspiegelte. Durch ihre Verfehlungen und Sünden haben sich die Angeredeten das Gericht des Todes zugezogen, durch ihre ungebrochene fleischliche Art, die in der ἀκροβυστία τῆς σαρκός ihren sinnbildlichen Ausdruck findet, haben sie sich von den Lebensgütern des Bundesvolkes ausgeschlossen (cf. Eph. 2, 11. 12, Gal. 2, 15 ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί). Fern von dem göttlichen Leben (Eph. 4, 18) sind sie unter dem das Gemüt belastenden Druck des Todes dahingegangen, bis in Christo ihnen die Erlösung zu Teil geworden ist.

Daß aber Röm. 7, 10—13 nicht vom geistlichen Tode, sondern vom Fallen unter das Gericht des Todes gehandelt werde, wird nicht nur durch den Zusammenhang des 7. Cap. mit dem achten bestätigt (cf. insbes. 8, 1 οὐδὲν — κατάκριμα), sondern auch durch den Hülferuf, in dem in Cap. 7 selbst die Not des unter dem Gesetze Stehenden ihren Ausdruck findet. Darin besteht nach diesem Hülferuf das Elend des unter dem Gesetze Ringenden, daß sein Leib ein Leib des Todes ist. Als solchen bezeichnet ihn aber der Apostel mit Rücksicht darauf, daß er dem Tode verfallen ist. Das Gebot, das zum Leben gereichen sollte, hat danach zum Tode gereicht, sofern es den Übertreter unter das Gericht des Todes gestellt und damit seinen Leib der Zerstörung durch den Tod anheimgegeben hat.

Und wenn das σῶμα τοῦ θανάτου des Sünders nicht nur als θνητόν (Röm. 6, 12; 8, 11 vergl. I. Cor. 15, 33. 34, II. Cor. 5, 4), sondern auch als νεκρόν bezeichnet wird (Röm. 8, 10), so bestätigt dieser Gebrauch des νεκρόν die Auffassung des νεκρὸν εἶναι, die sich uns Col. 2 und Ephes. 2 ergeben hat. Wie der Leib um des über ihn verhängten und unabweislich über ihn hereinbrechenden Todesgerichtes willen schon als gestorben gilt, wiewohl jenes Gericht noch nicht zur Auswirkung an ihm gekommen ist, so wird auch die gesamte Persönlichkeit des nach dem Fleische Lebenden als tot bezeichnet, während sie noch im irdischen Leben steht. Wo der θάνατος sein βασιλεύειν übt, da sind die ihm Untergebenen νεκροί, ob sie auch noch im Fleische wandeln (vergl. auch I. Tim. 5, 6), und sind die Leiber νεκρά, ob auch ihr Abbruch noch bevorsteht.

Digitized by Google

Ist aber der Tod bei Paulus die Macht des Verderbens, der der Sünder als von Gott Verurteilter anheimfällt, so ist das Leben das vollkommene Heilsgut, das dem in Christo Gerechtfertigten von Gott verliehen wird. δικαίωσις und ζωή stehen in demselben Verhältnis zu einander, wie κατάκριμα und θάνατος (Gal. 3, 11. 12. Röm. 5, 16. 17. 18. 21; cf. 6, 23; 8, 1. 2. 33. 34). Und wenn θάνατος als gleichbedeutend mit ἀπώλεια gebraucht wird, so wiederum ζωή als gleichbedeutend mit σωτηρία (Röm. 1, 16. 17; 5, 21. II. Cor. 2, 15. 16. I. Thess. 5, 9. 10).

Welches ist aber der Inhalt der ζωή, wenn sie als Inbegriff des Heiles erscheint? Zum Zwecke der Beantwortung dieser Frage überblicken wir den Gebrauch, den Paulus überhaupt von den Begriffen ζωή und ζῆν in seinen Briefen macht. Zunächst ist ζωή das irdische Leben im Gegensatz zu dem leiblichen Tode (Röm. 8, 38, I. Cor. 3, 22, Phil. 1, 20), ist ζῆν das Stehen in diesem Leben (Röm. 7, 1. 2. 3, I. Cor. 7, 39, II. Cor. 1, 8), und sind οἱ ζῶντες die Lebendigen im Unterschied von den νεκροί im eigentlichen Sinne oder von den κοιμηθέντες (II. Cor. 4, 11; 5, 15, Röm. 14, 9, I. Thess. 4, 15. 17, II. Tim. 4, 1). Der Besitz des irdischen Lebens begründet aber für Paulus keinen Vorzug hinsichtlich der Anteilnahme am messianischen Heil. Die volle Vereinigung mit Christo wird den Entschlafenen einst zugleich mit den noch Lebenden zu Teil werden (I. Thess. 4, 17 cf. v. 13 ff.). Ja, der Apostel sehnt sich, dem irdischen Leben enthoben zu werden, um mit Christo vereint zu sein (Phil. 1, 23 cf. II. Cor. 5, 8). Das irdische Leben gehört als ein Leben im Fleisch der Vergänglichkeit an (Phil. 1, 22), drum kann sich die Hoffnung der Christen nicht an dasselbe halten (I. Cor. 15, 19). Als ζωὴ αὕτη wird es bezeichnet, sofern es dem αἰὼν οὗτος angehört; durch diese Bezeichnung aber wird es einem andern Leben gegenübergestellt, auf das der Christ im Glauben wartet.

Im Unterschied von der ζωὴ αὕτη, die mit dem leiblichen Tode (resp. mit dem Abschluß des αἰὼν οὗτος) ihr Ende findet, erscheint das Leben, das den Inbegriff des Heiles ausmacht, als ζωὴ αἰώνιος (Gal. 6, 8, Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22. 23, I. Tim. 1, 16; 6, 12. Tit. 1, 2; 3, 7).

Mit dieser näheren Bestimmung begegnet uns der Begriff des Lebens innerhalb der biblischen Litteratur zuerst in Daniel

Digitized by Google

12, 2, wo er durchaus eschatologische Bedeutung hat חַיֵּי עוֹלָם ist nach jener Stelle dasjenige Leben, zu dem die am Ende der Tage auferstehenden Gerechten (v. 13. 9) aus dem Tode wieder erwachen werden.[1]) Und gleicherweise erscheint in den synoptischen Reden des Herrn die ζωὴ αἰώνιος als das vollkommene Erbe, das im αἰὼν ἐρχόμενος empfangen wird (Marc. 10, 30. 17). Diese Beziehung auf die Zukunft ist nun aber auch dem paulinischen Begriff der ζωὴ αἰώνιος eigentümlich geblieben.[2]) Das zeigt sich an allen den angeführten Stellen, an denen der Begriff sich findet. Als künftigen Ernte-Ertrag werden nach Gal. 6, 8 die auf den Geist Säenden die ζωὴ αἰώνιος davontragen, als τέλος für die, welche Gotte dienstbar geworden sind, erscheint dieselbe Röm. 6, 22, am Tage des abschließenden Gerichtes wird sie nach Röm. 2, 7 den nach δόξα, τιμή und ἀφθαρσία Strebenden von Gott zuerteilt. Und in Röm. 5, 17. 18. 21 bezeichnet nicht nur ζωὴ αἰώνιος sondern gleicherweise auch das absolut gebrauchte ζωή das in der Vollendung den Gerechtfertigten zu Teil werdende Heilsgut: Wer die Gabe der Gerechtigkeit empfangen hat, der wird auch dereinst zu einem βασιλεύειν ἐν ζωῇ gelangen und damit zu einem Zustand, der der empfangenen δικαιοσύνη entspricht (v. 17 cf. v. 9 und 10).

Das künftige, aus dem Tode wiedergewonnene, Leben ist das Leben, das wahrhaft dieses Namens würdig ist (cf. I. Tim. 6, 19; 4, 8). Im Gegensatz zu dem Leben in Schwachheit, das wir hier auf Erden führen, ist jenes Leben ein Leben in Kraft und Herrlichkeit (I. Cor. 15, 43, Röm. 8, 17 cf. v. 12). ζωή undg δόξα erscheinen in der Vollendung aufs Innigste mit einander verbunden. Der ζωὴ αἰώνιος steht eine δόξα μέλλουσα (Röm. 8, 18) und ein αἰώνιον βάρος δόξης (II. Cor. 4, 17) zur Seite (vergl. auch II. Tim. 2, 10 μετὰ δόξης αἰω-

---

[1]) Vergl. Dan. 12, 2 LXX ἐξεγερθήσονται οὗτοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὗτοι εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς αἰσχύνην αἰώνιον. Auch II. Macc. 7, 9 finden wir dieselbe Anschauung und eine nahverwandte Ausdrucksweise: ἀποθανόντας ἡμᾶς — — εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς — ἀναστήσει.

[2]) Anders im johanneischen Zeugnis, in dem die ζωὴ αἰώνιος sowohl gegenwärtiges Heilsgut (Joh. 5, 24; 6, 40; I. Joh. 5, 13 u. a.) als Gegenstand der auf die Zukunft gerichteten Hoffnung ist (Joh. 12, 25; I. Joh. 2, 25).

Digitized by Google

νίου). Indem Gott die Seinen zum Heil und Leben beruft, beruft er sie zu seinem künftigen Reich und seiner Herrlichkeit (I. Thess. 2, 12 cf. II. Thess. 2, 13. 14. I. Tim. 6, 12).[1] Und wo Gott das δικαιοῦν geübt hat, da übt er gleicherweise das ζωοποιεῖν (Röm. 8, 10. 11. cf. Gal. 3, 21) und das δοξάζειν (Röm. 8, 30).[2] Die Verbindung, die in der Anschauung des Apostels zwischen der δικαιοσύνη und der ζωή besteht, besteht auch zwischen der δικαιοσύνη und der δόξα (Röm. 5, 1. 2; 3, 22. 23). Der δικαιωθείς schaut hoffend auf die δόξα τοῦ θεοῦ, wie auf die ζωὴ αἰώνιος (Röm. 5, 1. 2). Wer aber der δικαιοσύνη baar ist, der ermangelt auch der δόξα τοῦ θεοῦ (R. 3, 22, 23) gleichwie er der ζωὴ τοῦ θεοῦ entfremdet ist (Eph. 4, 18).

Stammt aber nach dem Zeugnis des Apostels das Leben und die Herrlichkeit, deren die Christen einst teilhaftig werden, von Gott, und beruht die Mitteilung dieser Heilsgüter im letzten Grunde darauf, daß der lebendige Gott an seinem Leben und an seiner Herrlichkeit den Gläubigen Anteil giebt (II. Cor. 3, 3. 6. Röm. 9, 23), so haben die Güter, die für den Christen als Gegenstand der Hoffnung in der Zukunft liegen, in dem ewigen Gotte selbst ihre lebendige Gegenwart (Röm. 16, 26 ὁ αἰώνιος θεός, II. Cor. 4, 18 τὰ μὴ βλεπόμενα αἰώνια). Christo aber sind sie auf Grund seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters als himmlisches Erbe zugefallen. διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός (Röm. 6, 4), und ἐκ δυνάμεως θεοῦ (II. Cor. 13, 4) von den Toten auferweckt, steht er im Vollbesitz der δόξα, δύναμις und ζωή (II. Cor. 3, 18; 4, 4; 12, 9; 4, 10—12). Die δόξα τοῦ θεοῦ ist in der δόξα τοῦ χριστοῦ ihrem ganzen Reichtum nach beschlossen (II. Cor. 4, 6. 4), die δύναμις τοῦ θεοῦ kommt in dem δυνατεῖν zum Ausdruck, das der zum Gottessohn in Kraft Erhobene an den Seinen übt (II. Cor. 13, 4. 3, Röm. 1, 4), die Lebensfülle des allmächtigen Gottes bezeugt sich in den Lebenserweisungen des Auferstandenen (II. Cor. 3, 3).

---

[1]) Vergl. I. Petr. 5, 10 ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ.

[2]) Vergl. Jes. 45, 24. 25 LXX δικαιοσύνη καὶ δόξα πρὸς αὐτὸν ἥξει — — — —. ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται, καὶ ἐν τῷ θεῷ ἐνδοξασθήσεται πᾶν τὸ σπέρμα τῶν νἱῶν Ἰσραήλ.

Digitized by Google

Durch Christus aber gewinnen die Gläubigen an der Herrlichkeit und an dem Leben Anteil. Ihr Eintritt in den künftigen Besitz der ewigen Güter erfolgt mit ihrer vollkommenen Vereinigung mit dem Herrn (I. Thess. 4, 17). Ihr künftiges ζῆν und δοξασθῆναι wird zu einem συνζῆν αὐτῷ oder ζῆν σὺν αὐτῷ (Röm. 6, 8, II. Cor. 13, 4, I. Thess. 5, 10 cf. 4, 17), und einem συνδοξασθῆναι oder φανερωθῆναι σὺν αὐτῷ ἐν δόξῃ (Röm. 8, 17, Col. 3, 4 cf. I. Cor. 15, 43. 49, Phil. 3, 21, II. Thess. 2, 14; 1, 10. 12). Hat Gott durch seine Kraft und Herrlichkeit Christum den Gekreuzigten von den Toten wieder auferweckt, so wird er auch die mit ihm Verbundenen gleicherweise von den Toten auferwecken (I. Thess. 4, 14, I. Cor. 15, 21—23, II. Cor. 4, 14 u. a.) Christus ist für die Seinen ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης (Col. 1, 27).

Haben aber in der Person des erhöhten Herrn die Güter, denen der Christen Hoffnung gilt, gegenwärtigen Bestand, und sind die Christen als Glaubende und Getaufte in ihres Herrn lebendige Gemeinschaft eingetreten, so haben auch sie in solcher Gemeinschaft gegenwärtig schon an göttlichem Leben und himmlischer Herrlichkeit Anteil gewonnen. Christi Auferstehungsleben erweist sich an den Seinen wirksam (II. Cor. 4, 10—12), er selbst lebt in den Seinen (Gal. 2, 20), und die Seinen stehen in einem Stande neuen Lebens (Röm. 6, 4ff). Wie diejenigen, die der Sünde dienen, schon während ihres irdischen Lebens unter der Macht des Todes stehen, so sind die mit Christo persönlich Verbundenen gegenwärtig schon zu himmlischem Leben mit ihm erhoben (Col. 2, 13, Eph. 2, 5. 6). In Christo, der ihr Leben ist (Col. 3, 4 ἡ ζωὴ ὑμῶν), hat das Zukünftige für sie eine Gegenwart. Das Leben, das dereinst in Herrlichkeit an ihnen sich offenbaren soll, ist jetzt für sie ein verborgener Schatz. Ihr Leben ist mit Christo verborgen in Gott (Col. 3, 3. 4). Wie Christus, der zur Rechten Gottes Sitzende (v. 1 b), zur Zeit noch in Verborgenheit beim Vater sein Auferstehungsleben führt, und seine Herrlichkeit vor der Welt verhüllt, so ist auch das Leben, das die Seinen als mit ihm Auferstandene haben (v. 1 a), zur Zeit verborgen. In Gott hat es Bestand, dem Blick der Welt entzieht es sich. In die Erscheinung wird es treten, wenn Christus selbst aus der Verborgenheit heraustritt, um sich in seiner Herrlichkeit zu offenbaren. Dann wird auch ihr Leib

Digitized by Google

seine Verklärung erfahren, bis dahin ist es ihr Geist, der trotz der Sterblichkeit des Leibes an Christi Leben Antheil hat. „Ist Christus in euch, so ist der Leib zwar tot der Sünde wegen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen" (Röm. 8, 10). Das zweite Glied dieser Aussage findet seine Erklärung durch den Gegensatz, in dem es zu dem ersten Gliede steht. Dem σῶμα des Christen wird sein πνεῦμα gegenübergestellt, der ἁμαρτία, die ihn vor Gott schuldig macht, die δικαιοσύνη, in welcher er als Christi Angehöriger vor Gott besteht (cf. v. 1. 33. 34), und das Urteil lautet dahin, daß zwar der Leib des Christen um der Sünde willen dem Tode verfallen ist, daß aber sein Geist um der ihm zuteil gewordenen Gerechtigkeit willen Leben in sich trägt, das über den Tod erhaben ist. Die ζωή steht im Gegensatz zu dem leiblichen Tode, ist aber hier nicht ein Gut, das erst bei der Wiedererweckung aus dem Tode gewonnen wird, sondern vielmehr ein gegenwärtiges Gut, das die Voraussetzung künftiger Belebung der sterblichen Leiber bildet (v. 11). Dereinst werden auch die Leiber, die um der Sünde willen dem Tode verfallen sind, zu unvergänglichem Leben erhoben werden, in der Gegenwart aber besitzt der Christ das göttliche Leben als inneres Gut, das seinem Geiste mitgeteilt ist.[1]) Sein Geist ist Leben, d. h. sein Gott zugekehrtes Innere ist von göttlichem Leben völlig getragen und durchdrungen. Wie in Gal. 3, 13, II. Corr. 5, 21 u. a. setzt der Apostel auch hier abstractum pro concreto (ζωή für ζῶν, was wir nach Analogie des vorangehenden νεκρόν erwarten würden), um die umfassende Verbindung, die zwischen dem Subjekts- und dem Prädikatsbegriff besteht, hervortreten zu lassen. Wie es in Gal. 3, 13 eine Abschwächung des Gedankens gewesen wäre, wenn Paulus für κατάρα vielmehr ἐπικατάρατος geschrieben hätte, so würde auch in unserem Verse der Gedanke, ob auch in anderer Weise, eine Abschwächung erfahren haben, wenn für das Substantiv ζωή das Partizipium ζῶν geschrieben wäre. Wird Christus dort nicht allen den einzelnen ἐπικατάρατοι als ein einzelner ἐπικατάρατος zur Seite gestellt, sondern als Repräsentant des Gesetzesfluches schlechthin bezeichnet, so wird in unserem Verse vom Geiste nicht gesagt, daß ihm neben anderen

[1]) cf. Pfleiderer a. a. O. p. 206.

Digitized by Google

Prädikaten auch das der Lebendigkeit eigne, sondern es wird ausgesprochen, daß vermöge der Einwohnung Christi Leben den vollen Gehalt seines Wesens bilde.[1])

Wiewohl aber das neue göttliche Leben ein innerer, verborgener Besitz des Geistes ist, so bewährt es doch alsbald seine Kraft nach Außen. Wie Christus als aus Gottes Kraft Lebender im Zeugnis seiner Boten mächtig wirksam ist, so beweisen auch diese Boten selbst ihr aus Gottes Kraft empfangenes Leben denen gegenüber, an die ihr Zeugnis geht (II. Cor. 13, 4. 3. *ζήσομεν — — εἰς ὑμᾶς*, cf. 4, 12). Anderseits erfährt ihr Leben aber wiederum eine Förderung, wenn ihr Zeugendienst zu seinem Ziele kommt: wir leben, schreibt Paulus an die Thessalonicher, wenn ihr im Herrn steht (I. Thess. 3. 8). War in II. Corr. 13, 4 bei dem Verbum *ζῆν* an die Bethätigung der Lebenskraft gedacht, so in I. Th. 3, 8 an die Gewinnung voller Lebensbefriedigung. In beiden Beziehungen entsprechen die griechischen Begriffe des *ζῆν* und der *ζωή* dem hebräischen חָיָה, חַי und חַיִּים. Als der Inbegriff wirksamer Kraft und Stärke erscheint das Leben im alten Testament z. B., wenn Gott im Gegensatz zu allem Leblosen und Ohnmächtigen als אֵל חַי bezeichnet wird (Ps. 42, 3; 84, 3. Vergl. auch כָּל־חַי als zusammenfassende Bezeichnung aller selbständig sich regenden Wesen). Als Inbegriff des Wohlseins und der Befriedigung aber ist das Leben anzusehen, wenn es als vornehmstes Gut den Frommen verheißen wird (Deut. 8, 1; 30, 16 u. a.).

Wenn aber hierin das Neue Testament und insbesondere Paulus an das alte Testament anknüpfen, so entfernt sich der Sprachgebrauch des N. T. von dem des alten, wenn *ζῆν* zur Bezeichnung der praktischen Lebensführung, des sittlichen Verhaltens wird. Paulus redet Röm. 8, 12. 13 von einem *κατὰ σάρκα ζῆν* und Gal. 2, 14 von einem *ἐθνικῶς* und *Ἰουδαϊκῶς ζῆν* (cf. II. Tim. 3, 12, Tit. 2, 12 *εὐσεβῶς ζῆν*) und gebraucht in diesen Fällen *ζῆν* in dem gleichen Sinne, in welchem das alte Testament das Verbum הָלַךְ resp. das Substantivum דֶּרֶךְ, die LXX aber *πορεύεσθαι* und *ὁδός* ge-

---

[1] Vergl. p. 115 über den Unterschied von *πνεῦμα ἁγιωσύνης* und *πνεῦμα ἅγιον*.

Digitized by Google

brauchen (Ez. 5, 6. 7. 17, Jer. 7, 3, Mal. (3, 14 u. a.), und in welchem er selbst in anderem Zusammenhange περιπατεῖν gebraucht (Vergl. II. Cor. 10, 2 mit Röm. 8, 12).[1]) Gleich unserem Deutschen „Sich verhalten" erscheint das Verbum ζῆν bei dieser Verwendung als eine vox media, die jedesmal einer näheren Bestimmung bedarf, um das persönliche Verhalten nach der einen oder andern Richtung hin kennzeichnen zu können. An sich steht danach das Verbum ζῆν in diesem Sinne dem religiösen Gegensatz von Tod und Leben indifferent gegenüber. Die bestimmte Richtung, welche dasselbe empfängt, steht aber mit diesem Gegensatz im engen Zusammenhang. Mit dem Besitz des neuen göttlichen Lebens muß eine gottgemäße Lebensführung sich verbinden. Auf diesen Zusammenhang weisen besonders die in Röm. 6, 1—14 gegebenen Ausführungen hin, in denen Paulus mit dem Worte „Leben" sowohl den Lebensstand als die Lebensführung bezeichnet. Bis zur Vereinigung mit Christo haben wir in Sünde gelebt, ist Sünde das Gebiet gewesen, in dem unser persönliches Thun und Handeln sich bewegt hat (v. 2). Nun aber unser Lebensverband mit der Sünde aufgehoben ist (ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ v. 2 cf. v. 6), und wir durch die Vereinigung mit Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen in einen neuen Lebensstand versetzt sind (ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας v. 13 cf. v. 4), macht dieser neue Lebensstand es uns zur Pflicht, uns Gott zu Diensten zu stellen und ihm zu leben (v. 13. 11). In der religiösen Beurteilung des neuen Lebens als eines Gotte zugehörigen (v. 11) liegt der sittliche Impuls zu einer Führung des Lebens in Hingebung an ihn (Vergl. Gal. 2, 19. 20 ἵνα θεῷ ζήσῳ — — —, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, und II. Cor. 5, 15 ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν). Anderseits schließt eine durch die σάρξ bestimmte Lebensführung von dem Gewinn des ewigen Lebens aus. Diesen Gedanken bringt der Apostel Röm. 8, 13 zu scharfem Ausdruck, indem er durch Gebrauch der verschiedenen Bedeutungen das Verbum ζῆν ein im hohen Grade wirksames

[1]) Auch in Sap. Sal. 14, 28 dient ζῆν schon zur Bezeichnung des sittlichen Verhaltens: ἀδίκως ζῆν. Wenn Luther vielfach das hebräische חָיָה durch leben übersetzt, so beweist er damit, wie viel näher in diesem Punkte das deutsche Sprachgefühl dem Griechischen des N. T. als dem Hebräischen des A. T. steht. (cf. Ez. 5, 6. 7; 16, 47; 18, 17; 20, 16, Prov. 10, 9).

Digitized by Google

Wortspiel erzielt: „Ein Leben nach dem Fleische führt zum Tode, geistgewirkte Ertötung der leiblichen Ränke aber führt zum Leben.“ So also ist des Christen Lebenswandel in diesem Leben zu gestalten, daß er dem neuen Lebensstande Ausdruck giebt, zu dem der Christ erhoben ist, und daß er dem ewigen Leben entgegenführt, auf das sich der Christen Hoffnung richtet.

Hat aber aus unserer bisherigen Untersuchung sich ergeben, in welchem Sinn und Umfang Paulus von Tod und Leben redet, so wird sich nunmehr die Bedeutung um so sicherer erkennen lassen, die er in seiner Heilsverkündigung dem in die Herzen der Christen ausgesandten Geist als einem Geist des Lebens beilegt.

Des Fleisches Trieb ist auf das Vergängliche gerichtet, drum hat im letzten Grunde alles Trachten des Fleisches den Tod zum Ziel. Ihm selber unbewußt arbeitet es darauf hin, die Menschen, die sich von ihm bestimmen lassen, dem Gericht des Todes auszuliefern (Röm. 8, 6). Des Geistes Zug aber geht mit zielbewußter Klarheit auf Leben und Frieden. Sein Streben ist darauf gerichtet, die dem Tode verfallenen Sünder des unvergänglichen Lebens teilhaftig zu machen, das Christus der Menschheit zu gut gewonnen hat, und sie zu dem Frieden zu führen, der auf der Aufhebung eines jeglichen *κατάκριμα* beruht (v. 1—3).

Zum Ziele kommt des Geistes Wirken erst, wenn der an Christum Glaubende, aller Verflochtenheit in das vergängliche Wesen des Fleisches und der Welt enthoben, unvergänglicher Herrlichkeit im Reiche der Vollendung teilhaftig wird. Dann wird auch die Leiblichkeit der Reichsgenossen das Gepräge des Geistes empfangen (v. 11 cf. I. Cor. 15, 44. 50). Gegenwärtig aber geschieht es unter der Wirksamkeit des Geistes, daß der Klageruf des unter dem Gericht des Todes Stehenden in den Siegesruf des allem Gericht Entnommenen übergeht (Röm. 7, 24; 8, 31—39). Gegenwärtig wirkt der Geist belebend, indem er das Innere der Persönlichkeit von aller Bindung an das Irdische und Vergängliche befreit, die Güter und Kräfte des göttlichen Lebens aber zur Entfaltung in ihm bringt. Siegreich überwindet er alle todbringenden und lebenhemmenden Einwirkungen des Fleisches auf der Christen persönliches Leben, indem er mit innerlich nötigender Kraft die Herzen in die Lebensgemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen

Digitized by Google

zieht, und sie zu unerschütterlicher Hoffnung des ewigen Lebens emporhebt. Die geschichtliche Heilsoffenbarung in Christo, das Gericht, das in seinem Tode über das Fleisch ergangen, und der Sieg, der in seiner Auferstehung über den Tod errungen ist, gewinnt durch seines Geistes Walten in den Herzen lebendige Gegenwart für die Christen, und anderseits erhält durch des Geistes verbürgendes Zeugnis die künftige Vollendung tragende Bedeutung für den Christenstand. In seiner lebendigen Verbindung mit der geschichtlich vollbrachten Erlösung und mit der in der Zukunft erhofften Vollendung erscheint der gegenwärtige Lebensstand des Christen durchaus vom Geist bestimmt (vgl. Röm. 6, 4 mit 7, 6). ζῶμεν πνεύματι, so dürfen die bekennen, die als Christi Angehörige das Fleisch gekreuzigt haben (Gal. 5, 25 cf. v. 24). Und urteilt Paulus von dem Geist der Christen, daß er Leben sei, so gründet er nach dem Zusammenhang von Röm. 8, v. 10 und 9 dies Urteil auf die Voraussetzung, daß Christi Geist ihnen zu eigen sei. Christi Geist ist es also, der ihrem Geiste Leben mitteilt.

Achten wir aber darauf, wie sich nach des Apostels Zeugnis diese belebende Wirksamkeit des Geistes den verschiedenen Seiten der menschlichen Persönlichkeit gegenüber mannigfaltig ausgestaltet, so begegnet uns in inniger Verbindung mit einander ein das Gemüt beseligendes, ein das sittliche Handeln erneuerndes, ein die Erkenntnis erleuchtendes Thun desselben Geistes. Das πνεῦμα τῆς ζωῆς ist als πνεῦμα Χριστοῦ sowohl πνεῦμα υἱοθεσίας als πνεῦμα ἅγιον und πνεῦμα ἀποκαλύψεως.

a) Die Beseligung des Gemütes durch den Kindschaftsgeist.

Während das Fleisch niederdrückend auf den inneren Menschen wirkt, ihm seine Freude am göttlichen Gesetz verkümmert und das schmerzliche Gefühl hülfloser Ohnmacht in ihm wachruft (Röm. 7, 23. 24), wirkt der Geist Gottes dagegen aufrichtend und ermutigend auf des Menschen Inneres (Röm. 8, 14–17). Furcht ist vor dem Eintritt in den Gnadenstand die vorherrschende Stimmung in der Menschheit (v. 15), diese Stimmung aber ist der Ausdruck einer inneren Gebundenheit unter eine fremde Macht (cf. Röm. 8, 15 mit Gal. 4, 1–7). Wie die Schöpfung insgesamt der Nichtigkeit und Vergänglichkeit

Digitized by Google

untergeben ist, unter deren Druck sie bittere Wehen empfindet (Röm. 8, 20—22), so war die Menschheit insbesondere bis zur Erscheinung Christi unter die Macht der Sinnlichkeit geknechtet (Gal. 4, 3 cf. v. 8—10, Col. 2, 8. 20). Die Elemente der sichtbaren Welt übten auf die religiöse Stellung der Menschen einen bindenden Einfluß aus.[1]) Kosmisch und sarkisch war auch der Gottesdienst Israels geartet. Wohl war das Gesetz in seinen Grundforderungen heilig und gut (Röm. 7, 12), aber in der äußeren Ausprägung, die es als γράμμα erhalten hatte, machte es die Zugehörigkeit zum Gottesvolk von Bedingungen abhängig, die sich nicht auf das Gebiet des inner-persönlichen Lebens, sondern auf das Gebiet des Fleisches bezogen, und regelte es den Verkehr mit Gott durch Satzungen, welche die äußere Lebensweise betrafen und Vorgängen in der Natur, wie dem Wechsel der Zeiten und dem Gang der Gestirne bestimmenden Einfluß verstatteten (Vergl. die Beschneidung Röm. 2, 28—29, Gal. 3, 3; 6, 12. 13, die Reinigkeits- und Speisegesetze Gal. 2, 14, Col. 2, 16, die Festordnung Gal. 4, 9. 10 cf. Gen. 1, 14 LXX, Col. 2, 16).[2]) Weil aber das Weltliche und Sinnliche in seiner Armseligkeit und Schwachheit nicht im Stande war, Heil und Leben zu bieten (Gal. 4, 8. 9 cf. 3, 21, Röm. 8, 2), so mußte seine Herrschaft als ein Joch empfunden werden, das die Gemüter mit schwerem Druck belastete (Gal. 5, 1 cf. Röm. 7, 6). Und um so schmerzlicher wurde dieser Druck in dem Gesetzesstand gefühlt, je entschiedener das Gesetz den Übertreter dem göttlichen Zorn und dem Gericht des Todes preisgab (Röm. 4, 15. Gal. 3, 10. II. Cor. 3, 9. 6).

Mit der Furcht eines Sklaven stand der unter das Gesetz Gegebene den Forderungen und dem Strafurteil des Gesetzes gegenüber[3]). Anders der, welcher durch die Predigt von

[1]) Da der Plural στοιχεῖα anderweit (cf. Sap. 7, 17) gerade in der Bedeutung „Grundstoffe, Grundelemente" in naher Verbindung mit κόσμος erscheint, so werden wir auch in Gal. 4 und Col. 2 an dieser Bedeutung festzuhalten haben. Der Vergleich mit Hebr. 5, 12 darf bei der großen Verschiedenheit dieser Stelle nicht dazu führen, an unseren Stellen unter στοιχεῖα die Anfangsgründe der Religion zu verstehen. Insbesondere steht dieser Auffassung der gen. τοῦ κόσμου entgegen, der als gen. part. aufzufassen sein wird.

[2]) cf. p. 92. 93.

[3]) Vergl. Hebr. 2, 15 φόβος und δουλία. — Die rabbinische Lehre lautete ausdrücklich dahin, daß auch der Gerechte auf Erden keine volle Zu-

Digitized by Google

Christo dem Gekreuzigten zum Glauben geführt ist (I. Cor. 2, 2—5) und durch den Glauben an ihn den Geist empfangen hat (Gal. 3, 14). „Ihr habt nicht einen Geist empfangen, wie er dem Stand der Knechtschaft eigen ist, so daß abermals, wie unter dem Gesetze, Furcht bei euch herrschen müßte, sondern ihr habt einen Geist empfangen, wie er dem Kindesstande eignet, in welchem Geist wir schreien: Abba, Vater" (Röm. 8, 15). In der verschiedenen Stimmung des Gemütes prägt sich nach diesen Worten der Gegensatz des ehemaligen und des gegenwärtigen Standes aus. Der Ruf Ἀββᾶ ὁ πατήρ ist bewegter Ausdruck innigen kindlichen Vertrauens. Wer mit diesem Ruf zum Vater kommt, weiß nichts mehr von der knechtischen Furcht, die vor dem Antlitz Gottes flieht, er fühlt vielmehr mit überwältigender Macht zu Gott sich hingezogen, und sieht die Hindernisse alle aufgehoben, die zuvor die persönliche Gemeinschaft mit dem Gott des Heiles hemmten (Gal. 4, 8. 9). Als eine offenkundige Thatsache darf es der Apostel ansehen, daß innerhalb der Christenheit dieser Ruf kindlichen Vertrauens allenthalben laut wird. Wenn aber die natürliche Art des Menschen zu diesem Rufe keine Kraft verleiht, so ist es der Geist aus Gott, der das Innerste des Gemütes derartig bewegt, daß es in diesem Rufe sich Ausdruck giebt. Ja, während Paulus Röm. 8, 15 von den Christen sagt, daß sie im Geiste Abba, Vater schreien, schreibt er Gal. 4, 6 dem in die Herzen ausgesandten Geiste selbst das Abba-Rufen zu. Was aus dem vom Geist erfüllten Herzen hervorquillt, ist gleicherweise Ausdruck des beseelenden Geistes und des beseelten Gemüts. Es würde eine Verkennung der innigen Verbindung sein, die Gottes Geist mit unserem Herzen eingeht, wenn wir den Abba-Ruf des Geistes von dem Abba-Ruf des Geisterfüllten scheiden wollten[1]).

Wenn aber der Christ sich durch den Abba-Schrei als Gottes Kind erweist, so bewährt sich der Geist in diesem Ruf als Geist der Kindschaft. Freilich erhebt sich Röm. 8, 15

versicht haben und nie die Furcht vor dem Tage des Gerichts ablegen könne. Tanchuma Chukkat 24 cf. Weber a. a. O. p. 269. 273.

[1]) Vergl. Matth. 10, 20 und Luc. 12, 12, wo in demselben Zusammenhang das eine Mal von einem λαλεῖν des Geistes in den Jüngern, das andere Mal von einem λαλεῖν der Jünger auf Grund empfangener Unterweisung durch den Geist gesprochen wird.

Digitized by Google

die Frage, ob der Apostel den Geist durch die Bezeichnung *πνεῦμα υἱοθεσίας* in der That als einen bezeichne, der dem Kindesstande eignet, und nicht vielmehr als einen solchen, der in Kindesstand versetzt.

Gewiß bezeichnet *υἱοθεσία* im Griechischen zunächst den Akt, durch welchen jemand in die Stellung eines *υἱός* versetzt wird, die Adoption. Wenn aber in unserem Verse die *υἱοθεσία* den direkten Gegensatz der *δουλεία* bildet, und wenn unter der *δουλεία* ohne Frage der Stand des *δοῦλος* zu verstehen ist, so kann auch unter der *υἱοθεσία* nicht der Akt der Adoption als solcher verstanden werden, sondern nur der Stand, der das Ergebnis dieses Aktes ist, das Verhältnis, in welchem dieser Akt stetig fortwirkt.[1]) Aber auch wenn *υἱοθεσία* den Sohnesstand bezeichnet, bleibt die Frage, ob der Geist von Paulus *πνεῦμα υἱοθεσίας* genannt wird, weil er den Sohnesstand herbeiführt, oder weil er dem Sohnesstande eignet. Bezeichnet der Genitiv *υἱοθεσίας* die Wirkung des *πνεῦμα*, oder ist er genitivus possessivus?

Die Entscheidung dieser Frage wird sich uns aus der durchaus verwandten Stelle Gal. 4, 6 ergeben. Wenn der Apostel dort schreibt *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα* — —, so muß es von vornherein als das Natürlichste erscheinen, daß der durch *ὅτι* eingeführte Satz eine sachliche Begründung der folgenden Aussage giebt: weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist gesandt. Blicken wir aber auf das Ziel, das Paulus in dem ganzen Gedankengang verfolgt, dem unser Vers als Glied sich einreiht, so scheint jene Auffassung auf ein Hindernis zu stoßen. Wie der 7. Vers zeigt, läuft die Beweis-

[1]) Vgl. Weiß a. a. O. p. 325 Anm. 5. — Von den übrigen Stellen, an denen Paulus den Begriff *υἱοθεσία* gebraucht, legt nur Röm. 8, 23 durch den Zusammenhang (vgl. die Verbindung mit *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*) es nahe, bei diesem Wort an einen bestimmten Akt zu denken. In Röm. 9, 4, Gal. 4, 5, Eph 1, 5 erscheint die *υἱοθεσία* vielmehr als ein dauerndes Gut, das besessen, empfangen, zugedacht wird. Als dies Gut werden wir (freilich in Röm. 9, 4 in anderem Sinne als Gal. 4, 5 und Eph. 1, 5) den Kindesstand anzusehen haben. Insbesondere in Röm. 9, 4 nötigt die Zusammenstellung der *νομοθεσία* mit der *υἱοθεσία* nicht, unter der letzteren den Akt der Sohnesannahme zu verstehen. Ist doch auch die *νομοθεσία*, die zu den Gütern der Israeliten gehört, nicht die Gesetzgebung als einmaliger Akt, sondern vielmehr die Gesetzgebung als göttliche Einrichtung und Ordnung.

Digitized by Google

führung auf den Erweis des Sohnes- und Erbenstandes der Christen hinaus. Dieser Umstand spricht dafür, daß auch im 6. Verse die Sohnschaft nicht als etwas bereits Feststehendes, sondern als etwas zu Erweisendes anzusehen ist. Als etwas zu Erweisendes würde sie aber dastehen, wenn ὅτι nicht durch weil, sondern durch daß wiedergegeben würde: „Daß ihr aber Söhne seid, ergiebt sich daraus, daß Gott den Geist seines Sohnes ausgesandt hat.“ [1]) Die Thatsache der Geistessendung würde den Erkenntnisgrund der gegenwärtigen Sohnesstellung der Leser bilden. Die Frage, ob die Geistessendung den Sohnesstand zur sachlichen Voraussetzung habe, bliebe dabei unentschieden. Wenn aber diese Auffassung auch dem Gang der Beweisführung zu entsprechen scheint, so scheitert sie doch an der Härte und Mißverständlichkeit der entstehenden Construktion. An sich würde freilich in einem so lebendig und gedrängt geschriebenen Briefe wie dem Galaterbriefe eine elliptische oder brachylogische Redewendung nicht befremden, in unserem Verse aber würde eine derartige Brachylogie verwirrend wirken. Denn dem vom 5. Verse kommenden Leser mußte sich die Auffassung des ὅτι δέ ἐστε υἱοί als eines Begründungssatzes unabweislich aufdrängen. Um anders von den Lesern verstanden zu werden, hätte Paulus etwa schreiben müssen: ὅτι δέ ἐστε υἱοί, δῆλόν ἐστιν, ἐξαπέστειλεν γάρ — —. Wenn wir aber jene von Hofmann u. a. vertretene Erklärung des 6. Verses uns nicht aneignen können, so dürfen wir doch nicht aus dem Auge verlieren, daß es sich in unserem ganzen Abschnitt allerdings um den Erweis des Sohnesstandes handelt, und daß auch der 6. Vers diesem Erweis sich unterordnet. Das Festhalten an dieser Erkenntnis nötigt uns aber nicht, die einfache Erklärung „weil ihr aber Söhne seid,“ aufzugeben. Paulus giebt einen Beweis für den Sohnesstand der Christen, indem er hervorhebt, daß auf ihrer Sohnschaft ja die Sendung des Geistes beruhe. Leser, die ihres Geistesempfanges ganz gewiß sind (cf. 3, 1—5), aber hinsichtlich ihrer Sohnesstellung in Zweifel stehen, weist Paulus darauf hin, daß Gott ihnen ja eben, weil sie Söhne seien, den Sohnesgeist gegeben habe. Steht ihnen

[1]) So u. a. Hofmann a. a. O. II. Tl. 1. Abtl. p. 113 f. Ritschl a. a. O. II. S. 355 f. Vergl. auch Kähler, der Brief a. d. Gal. p. 42.

Digitized by Google

der Besitz des Geistes fest, so muß ihnen auch der Sohnesstand als Voraussetzung desselben Gegenstand zuversichtlicher Gewißheit sein.[1]) So kann denn der Apostel in v. 7 folgern, daß sie nicht mehr Knechte sondern Söhne seien.[2])

Das υἱὸν εἶναι nach Gal. 4, 6, dem die Thatsache der Geistesmitteilung zu Grunde liegt, kann aber nach dem Zusammenhang mit v. 5 nur die Kindschaft sein, auf deren Darreichung es bei der Sendung des Sohnes und bei der Vollbringung seines Erlösungswerkes abgesehen war, nicht aber die Kindesstellung, die nach Röm. 9, 4 schon den Israeliten eignete.[3]) Beruht doch die innere Verbindung von v. 6 und v. 5 darauf, daß der Begriff der Sohnschaft aus dem 5. Verse in den folgenden herübergenommen wird. Bei dieser Herübernahme bleibt aber der Inhalt des υἱὸν εἶναι notwendig derselbe. Wir gewinnen also aus Gal. 4, 5 ff. die Anschauung, daß der in die Menschheit gesandte und dem Gesetz untergebene Sohn den Druck des Gesetzes hinweggenommen hat, damit wir Kindschaft bei Gott empfingen. Weil Gott uns aber in Christo zu Gnaden als seine Söhne angenommen hat, hat er in unsere Herzen den Geist seines Sohnes ausgesandt, der die gleichen Laute in uns weckt, mit denen der Sohn sich an den Vater wendet.

Kehren wir von hier aus zu Röm. 8, 15 zurück, so können wir πνεῦμα υἱοθεσίας nicht von dem Geist erklären, der die Kindschaft wirkt, sondern allein von dem Geiste, der dem Kindesstande eignet. Gewirkt ist die Kindschaft durch einen göttlichen Gnadenakt, der mit der δικαίωσις durchaus zusammenfällt.[4]) Indem

[1]) cf. Holsten, Ev. des Paul. p. 114

[2]) Der Übergang aus dem Gebrauch der 1. Person (ἀπολάβωμεν) in den der zweiten (ἐστε) ist nicht daraus abzuleiten, daß die zweite Aussage einem andern oder doch einem engeren Kreise gelte als die erste. Der Inhalt der Aussagen bezieht sich ohne Unterschied auf alle Christen. Die lebendige innere Beteiligung des Apostels an dem Inhalt seiner Worte bringt es aber mit sich, daß er bald seiner persönlichen Glaubensgewißheit Ausdruck giebt, indem er seine Worte mit auf sich selbst bezieht (ἀπολάβωμεν, εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν), daß er aber dann wieder sich energisch an die Leser wendet, die er überzeugen will (ἐστε). Ja, in lebendiger Individualisierung geht er im 7. Verse zur Anrede in der 2. Person der Einheit über und bringt es so einem jeden seiner Leser zum Bewußtsein: tua res agitur. Vgl. auch Röm. 8, 15 ἐλάβετε — κράζομεν.

[3]) So Beyschlag a. a. O. p. 222, 223.

[4]) Vgl. Weiß a. a. O. p. 321 f. und Pfleiderer a. a. O. p. 187. 188.

Digitized by Google

Gott in der Rechtfertigung den Sünder zu Gnaden annimmt, erhebt er den vormaligen Knecht zur Sohnesstellung. Und wer im Glauben die von Gott gebotene Gerechtigkeit annimmt, tritt durch den Glauben auch in die in Christo ihm erschlossene Sohnesstellung ein (Gal. 3, 26 *υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* cf. Röm. 3, 22 u. a.) In dieser Stellung aber wird er alsbald des Geistes teilhaftig, der Christo als dem Sohne Gottes eignet, in ihr teilt sich des Vaters Geist ihm mit, um hinfort die bestimmende Macht seines Lebens zu sein.[1]) So unauflöslich verbindet sich der Geistesbesitz mit dem Kindesstande, daß das wirksame Vorhandensein des Geistes zum entscheidenden Kennzeichen der Kindschaft wird. Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, erweisen darin sich als Gottes Kinder (Röm. 8, 14).[2])

Hat aber Paulus zur Begründung dieses Urteils in v. 15 darauf hingewiesen, daß wir in dem empfangenen Geiste mit kindlichem Vertrauen „Abba, Vater" rufen, so giebt er in v. 16 seinem Urteil eine fernere Bestätigung, indem er sich auf des Geistes eigenes Zeugnis beruft. Dem Gebetsruf, der aus geistbewegtem Innern hervorquillt, stellt er das zustimmende Zeugnis zur Seite, das der in uns waltende Gottesgeist selbst unserem Geiste giebt. Eine äußere Verbindung zwischen v. 15 und v. 16 fehlt. Die innere Verbindung wird durch das nachdrucksvoll vorangestellte *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* deutlich angezeigt. Auch in dem 15. Vers war ja von einer christlichen Lebensäußerung die Rede, die durchaus vom Geiste getragen ist, der 16. Vers aber handelt nicht mehr von christlichen Lebensäußerungen, nicht mehr von lautwerdenden Kundgebungen unseres Innern, in denen der Geist sich mittelbar bezeugt (cf. Gal. 4, 6), er handelt vielmehr von dem, was der Geist Gottes unserem Innern selber gegenüber thut, er verweist uns in das innerste Gebiet religiöser Erfahrung, auf dem Gottes Geist sich unserem Geiste unmittelbar bezeugt. War es

[1]) Siehe oben p. 101—103 und 150—152 über das Verhältnis der Rechtfertigung zur Geistesmitteilung.

[2]) Vergl. I. Joh. 3, 24 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι (ὁ θεός) μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, u. 4, 13 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.*

Digitized by Google

Gal. 4, 6 das Herz als das Innerste der Persönlichkeit, in das der Geist gesandt war, so ist es in unserem Verse das πνεῦμα, der Gott zugekehrte Faktor des persönlichen Lebens, dem das Zeugnis des Geistes zu teil wird. Nicht ist τὸ πνεῦμα ἡμῶν das neue durch den Geist in uns gewirkte Geistesleben, das von der objektiven Gottesmacht des Geistes in uns unterschieden wird.[1]) Wenn v. 16 ausdrücklich ein zwiefaches πνεῦμα einander gegenübergestellt wird, von denen das erstere das πνεῦμα θεοῦ des 14. Verses ist, das zweite aber durch den gen. ἡμῶν als der Christen Geist bezeichnet wird, so werden wir anzunehmen haben, daß in diesem zwiefachen πνεῦμα θεός und ἡμεῖς einander gegenüberstehen, Gott in seinem persönlichen Geistesleben, die Christen ebenso in ihrem persönlichen Geistesleben, das freilich durch Gottes Geist erst sein eigentümliches Gepräge empfangen hat, das aber doch als πνεῦμα ἡμῶν nicht erst im Christenstande empfangen ist.[2]) Als empfangen bezeichnet der Apostel das πνεῦμα υἱοθεσίας in v. 15. Wäre das πνεῦμα ἡμῶν das Geistesleben, das wir als Christen empfangen haben, so fiele es danach mit dem πνεῦμα υἱοθεσίας zusammen. Das πνεῦμα υἱοθεσίας ist aber nach dem Zusammenhang sachlich von dem πνεῦμα θεοῦ des 14. Verses nicht unterschieden, sondern giebt die Beschaffenheit desselben an. Fällt es mit diesem zusammen, so kann es nicht mit dem πνεῦμα ἡμῶν des 16. V. sich decken.

Ist aber das πνεῦμα ἡμῶν der Christen persönliches Geistesleben, so bedarf es doch einer näheren Auskunft darüber, wie durch das Verbum συμμαρτυρεῖν das Verhältnis des göttlichen Geistes zu unserem Geiste bestimmt wird. Zunächst liegt es nahe, an ein gemeinsames μαρτυρεῖν des πνεῦμα θεοῦ und des πνεῦμα ἡμῶν zu denken. Da der 16. V., wie der Eingang desselben zeigt, das eigene Thun des göttlichen Geistes hervorheben will, so würde diese Auffassung voraussetzen, daß bereits in den vorangehenden Aussagen von einem μαρτυρεῖν des πνεῦμα ἡμῶν geredet wäre, dem das μαρτυρεῖν des πνεῦμα θεοῦ nun gewichtig zur Seite gestellt würde. Indes von einem μαρτυρεῖν des πνεῦμα ἡμῶν ist doch im 15. Verse nicht eigentlich geredet. Der Gebetsschrei ist freilich aus dem von göttlichem

[1]) So Weiß in Meyer, Commentar zum Römerbrief 7. Aufl. p. 392.
[2]) cf. p. 77 f.

Digitized by Google

Geist bestimmten πνεῦμα ἡμῶν hervorgegangen (cf. I. Cor. 14, 14 f.), und in diesem Gebetsschrei giebt sich der Kindesstand der Christen zu erkennen, aber nur sehr mittelbar könnte doch von diesem Schrei gesagt werden, daß er ein μαρτυρεῖν ausmache, das dahin laute: „ich bin Gottes Kind." Dennoch würden wir in dieser Weise erklären müssen, wenn συμμαρτυρεῖν nur die Bedeutung „gemeinsam zeugen" haben könnte. Das ist aber nicht der Fall. Blicken wir zunächst auf den Gebrauch, den Paulus von andern Verben macht, die mit σύν zusammengesetzt sind, so werden wir allerdings erkennen, daß die praep. σύν in diesen Verben ihre Bedeutung nicht verliert, wir werden aber nicht immer finden, daß diese Verben Aussagen enthalten, die auf ein von mehreren Subjekten gemeinsam geübtes Thun gehen. συγχαίρειν bezeichnet I. Cor. 12, 26 allerdings ein Teilen der Freude anderer, im I. Cor. 13, 6 aber ist nach dem Zusammenhang mit dem vorangehenden Gliede nicht von einer Freude die Rede, die die Liebe mit der Wahrheit gemeinsam genießt, sondern vielmehr von einer Freude, die die Liebe empfindet, indem sie der Wahrheit innerlich zustimmt.[1] Ebenso handelt Röm. 7, 22 (συνήδομαι) von einer Freude, die auf innerer Zusammenstimmung mit dem Gesetze Gottes beruht, und v. 16 (σύνφημι) von einer entsprechenden Bejahung. Und achten wir auf den Gebrauch des Verbum συμμαρτυρεῖν selbst, so werden wir Röm. 9, 1 nicht erklären dürfen, daß das Gewissen des Apostels gemeinsam mit ihm selbst Zeugnis ablegt. Denn sein Gewissen kann nicht vor den Lesern mit ihm gemeinsam zeugen. Sondern wir werden die Worte dahin verstehen müssen, daß Paulus sich für die Wahrheit seiner Worte auf das zustimmende Zeugnis beruft, das ihm selber sein Gewissen giebt.[2] Dem entsprechend werden wir auch in unserem Verse zu erklären haben. Aus unserem Innern quillt unter dem Einfluß des Geistes der tiefbewegte Gebetsschrei hervor, der uns als Kinder Gottes erscheinen läßt. Der Geist Gottes selbst aber, der die Triebkraft unseres Lebens ist, giebt unserem Geiste das bestätigende Zeugnis, daß wir Gottes Kinder sind.[3] Des Geistes Zeugnis stimmt mit dem Sinn überein, der in dem Gebetsruf

[1] cf. Holsten, Ev. des P. p 381, „sie hat ihre Mitfreude an der Wahrheit."

[2] cf. II. Cor. 1, 12.

[3] Vgl. Cremer a. a. O. p. 572 über den Gebrauch von συμμαρτυρεῖν in der profanen Gräzität.

Digitized by Google

Ausdruck findet. Das Zeugnis des Geistes Gottes aber besteht nicht in dem ἄγειν, von dem im 14. V. geredet war.[1]) Der Gegensatz, in dem v. 16 zu v. 15 steht, spricht dafür, daß beide Verse in ihrer Unterschiedenheit gemeinsam den 14. Vers begründen. Dient aber der 16. Vers diesem Zweck, so werden wir in ihm ein neues Moment erwarten, das noch nicht im 14. V. selbst ausgesprochen war. Der Geist, der unser Leben wirksam bestimmt, erweist uns als Gottes Kinder, indem er unserem Innern Zeugnis giebt. Sodann aber spricht der Gebrauch des Verbum συμμαρτυρεῖν dafür, daß wir an Vorgänge zu denken haben, die den Gewissensvorgängen irgendwie entsprechen. Wird doch das Verbum sonst von Paulus nur in zwei Aussagen gebraucht, die vom Gewissen handeln (Röm. 2, 15; 9, 1, cf. II. Cor. 1, 12). Wie der Mensch in seinem Innern die Stimme des Gewissens vernimmt, die ihm mit überwältigender Macht entgegentritt, so vernimmt der Christ in seinem Innern das sieghafte Zeugnis des Geistes, das alle Zweifel und alles Bangen überwindet und der Gotteskindschaft ihn zuversichtlich gewiß macht. Die Wahrheit, daß die Geisteswirksamkeit im Gläubigen „praelucente voce evangelii" eintrete, wird durch diese Anschauung des Apostels in keiner Weise verdunkelt. Gewiß hat nach Paulus Überzeugung der Christ auf keinem andern Wege, als durch die Darbietung des Evangeliums, die in der Taufe auf Jesum Christum zu ihrem Ziele kommt, den Geist empfangen. Wo aber der Geist als der Geist Jesu Christi nunmehr in den Herzen wohnt, da vergewissert er mit innerer Selbständigkeit den Christen stetig des Heils, das ihm im Evangelium dargeboten ist. Nur da übt der Geist sein μαρτυρεῖν, wo die Wahrheit des Evangeliums im Herzen lebt, ist dies aber der Fall, so tritt im Geiste Gottes Vaterliebe immer wieder dem verlangenden Gemüte beseligend und vergewissernd gegenüber. Wo der Christ im Geiste „Abba Vater" fleht, da wird ihm durch den Geist des Vaters Antwort „Du bist mein Kind." Und wiederum schöpft aus des Geistes Zeugnis das Flehen des Kindes neue Kraft.

Eine רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים wird in Sach. 12, 10 dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems zugesagt, als einen Geist der Gnade und des Flehens erweist sich der Geist nach

[1]) Meyer u. Weiß a. a. O. p. 392.

Digitized by Google

Röm. 8, 15. 16.[1]) Und andere Aussagen des Apostels dienen den hier gesprochenen Worten zur Bestätigung. Wir haben gesehen, daß nach Röm. 5, 5 die errettende Sünderliebe, die Gott im Tode Christi uns bewiesen hat (cf. v. 6—8), durch den verliehenen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist.[2]) Wo dies geschehen ist, da steht die Liebe Gottes uns nicht mehr als eine uns innerlich fremde Macht gegenüber, da ist sie Gegenstand unserer persönlichen Erfahrung geworden. Der Geist, der unseres Kindesstandes uns vergewissert, macht auch der Liebe Gottes, der als der Vater unseres Herrn Jesu Christi unser Vater ist (II. Cor. 1, 3), in unsern Herzen uns gewiß. Es ist das Bewußtsein derer, die als Christi Angehörige von seinem Geist beseelt sind, das der Apostel am Schluß von Röm. 8 zu siegreichem Ausdruck bringt, wenn er bekennt, daß nichts die Auserwählten von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, scheiden könne (vergl. v. 31—39 mit dem vorangehenden Inhalt des Kap.). Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein (v. 9), wem aber Christi Geist das Zeugnis seiner Kindschaft giebt, der weiß sich in einer Gemeinschaft mit dem Vater, die so innig ist, daß sie durch nichts geschädigt und gehoben werden kann.

In dem Stand im Geist kommt die Gnade zu ihrer wirksamen Entfaltung. Bildet doch den Gegensatz zu dem Gesetzesstande bei Paulus einmal das εἶναι ὑπὸ χάριν (Röm. 6, 14), das andere Mal das Dienen ἐν καινότητι πνεύματος (Röm. 7, 6). Dem entspricht es, daß der Apostel in dem Segenswunsch, mit dem er den II. Cor.-Brief schließt, mit der Gnade unseres Herrn Jesu Christi und mit der Liebe Gottes die Gemeinschaft des heiligen Geistes zusammenfaßt (13, 13). Während er sich in seinen Briefen überwiegend darauf beschränkt, seine Leser der Gnade Christi zu empfehlen, drängt es ihn im II. Cor.-Br. nach so manchem scharfen Wort länger bei dem Segenswunsche zu verweilen und ihm reichere Ausgestaltung zu geben. Bildet aber die Anwünschung der Gnade Jesu Christi die Grundlage seines Segenswunsches, so werden die beiden folgenden Glieder mit dieser Anwünschung aufs engste zusammenhängen und aus ihr hervorgewachsen sein. Wer der Gnade Christi übergeben wird, wird damit auch der Liebe Gottes anbefohlen, welche

[1]) cf. Hebr. 10, 29 τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος.

[2]) siehe oben p. 176f.

Digitized by Google

in Christo sich erschlossen hat (Röm. 5, 8) und die mit ihm Verbundenen fest umfängt (8, 39). Wenn aber die Gnade Jesu Christi und die Liebe Gottes an den Christen lebendig sich bethätigen soll, so muß es durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes geschehen, der ihnen sich zu eigen giebt und dergestalt eine Gemeinschaft mit ihnen eingeht und erhält.[1])

---

[1]) Nach meiner Überzeugung nötigt zu der oben angegebenen Auffassung der *κοινωνία τοῦ πνεύματος* einmal die Bedeutug des Wortes *κοινωνία*, zum andern der Parallelismus mit den beiden vorangehenden Gliedern und endlich das Prädikat *μετά πάντων ὑμῶν*. *κοινωνία* bezeichnet im N. T. nicht überhaupt die Anteilnahme an einem Gut, wie *μετοχή*, sondern entsprechend der Bedeutung von *κοινωνός*, entweder die gemeinsame Anteilnahme oder die Gemeinschaft, die zwischen mehreren besteht (cf. Cremer a. a. O. p. 494, Holsten Ev. d. P. 458 f.). Dann aber entsteht die Frage, ob an unserer Stelle von einer gemeinsamen Anteilnahme der Christen *am Geist* und einer dadurch begründeten Gemeinschaft derselben unter einander geredet ist (*πν.* als gen. obj.), oder von einer durch den Geist *hervorgerufenen* Gemeinschaft, die wieder in verschiedenem Sinne gedeutet werden kann (*πν.* gen. subj.). Die Rücksicht auf die Genitive in den ersten Gliedern nötigt dazu, auch in unserem Gliede *τοῦ πνεύματος* als *gen. subj.* zu verstehen. Dann aber liegt es nahe, an die durch des Geistes zusammenhaltende Kraft unter den Christen gewirkte Gemeinschaft zu denken (so Heinrici, das II. Sendschreiben a d. Cor. p. 550). Wenn aber diese Auffassung Phil. 2, 1 zu Recht besteht, so findet sie doch an unserer Stelle in dem Prädikat *μετὰ πάντων ὑμῶν* ein Hindernis. Es ist zu beachten, daß Paulus in den Eingängen seiner an Gemeinden gerichteten Briefe immer schreibt: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, daß er aber in den Segenswünschen am Schlusse schreibt *ἡ χάρις τοῦ κ. Ἰ. Χρ. μετ' ὑμῶν*. Im ersteren Falle erscheinen Gnade und Friede als Güter, die angewünscht werden, „Gnade und Friede werde euch zu teil." Im letzteren Falle ist der Gedanke der, daß die Gnade als persönliche Erweisung Jesu Christi auf die Leser bezogen bleiben und an ihnen wirksam sein möge (cf. Röm. 15, 33 *ὁ θεὸς — μετὰ πάντων*. Phil. 4, 9. cf. auch Winer a. a. O. § 47. h. über die Bezeichnung geistiger Wechselwirkung durch die praep. *μετά*). Nie schreibt Paulus von einem Gut wie der *εἰρήνη*: *μετ' ὑμῶν*. Schwerlich würde er auch von der auf Geisteswirkung beruhenden Gemeinschaft, die unter den Christen bestand, gesagt haben *μετὰ πάντων ὑμῶν*. Das Prädikat muß doch in demselben Sinne mit dem 3. Gliede verbunden werden, in dem es mit den beiden ersten verbunden ist. In der Verbindung mit jenen aber besagt es, daß Christi Gnade und Gottes Liebe den Corinthern *persönlich zugewandt und an ihnen wirksam sein mögen*. In diesem Sinne kann es aber nicht mit der *κοινωνία πν.* als einer vom Geist unter den Gläubigen gewirkten Gemeinschaft verbunden werden. Wenn wir drum nicht annehmen wollen, daß das Prädikat *in dieser Form* eigentlich nur zu den beiden ersten Gliedern gehört, während zum dritten Gliede der

Digitized by Google

Naht aber im Geiſt Gott den Seinen mit ſeiner Liebe, ſo nahen wiederum die Chriſten ihm im Geiſt. Dieſe in Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6 bekundete Überzeugung findet ihre Beſtätigung in Eph. 2, 18. Durch Chriſtum haben die Gläubigen insgeſamt in einem Geiſte Zugang zu dem Vater (vergl. 6, 18 προσευχόμενοι ἐν πνεύματι; ſiehe auch Jud. 20). Kraft dieſes Zugangs aber dürfen auch die Heidenchriſten ſich als Mitbürger der Heiligen und Hausgenoſſen Gottes anſehen. Aus dem durch den Geiſt vermittelten Zugang zu Gott ergiebt ſich für ſie die Gewißheit ihres Gnadenſtandes (cf. 2, 19 ff.).

Macht aber der Geiſt uns unſeres gegenwärtigen Heils gewiß, indem er die Liebe Gottes uns nahe bringt und uns als Kinder zu dem Vater führt, ſo giebt er uns hiemit auch eine unerſchütterliche Bürgſchaft unſerer Heilsvollendung. Schließt doch der Kindesſtand den Erbenſtand mit ein (Röm. 8, 17, Gal. 4, 7 εἰ υἱὸς καὶ κληρονόμος.) Gegenſtand des des Erbes aber iſt die βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie ſie in der Vollendung aufgerichtet wird (Gal. 5, 21; I. Cor. 6, 9. 10; 15, 50; Eph. 5, 5; cf. I. Theſſ. 2, 12; II. Th. 1, 5), die δόξα und ζωὴ αἰώνιος, wie ſie in jenem Reich den Reichsgenoſſen zufällt (Röm. 8, 17. 21; I. Th. 2, 12; Eph. 1, 18; Tit. 3, 7). Ja, weil erſt mit dem Eintritt in das künftige Erbe der Sohnesſtand zu ſeiner vollen Verwirklichung kommt, erſcheint in Röm. 8, 23 die υἱοθεσία ſelbſt als Gegenſtand hoffender Erwartung (cf. Gal. 4, 1—7). Wir ſind in Chriſto durch den Glauben Gottes Söhne (Gal. 3, 26), die Einſetzung in den Genuß der vollen

---

dat. ὑμῖν das Entſprechende geweſen wäre, und daß es nur perzeugma auch zum dritten Gliede gezogen iſt, — eine Annahme, die allerdings nicht völlig von der Hand zu weiſen iſt, — ſo werden wir genötigt ſein, die κοινωνία von der Gemeinſchaft zu verſtehen, die der Geiſt mit den Chriſten eingeht. Bei dieſer Auffaſſung iſt gerade das μετά des Prädikates auch für das 3. Glied in hohem Maße paſſend (cf. I. Joh. 1, 3. 6 7, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ', ſofern es das perſönliche Gemeinſchaftsverhältnis zum Ausdruck bringt. Die Gemeinſchaft, in die der Geiſt mit den Chriſten eintritt (cf. Röm. 8, 16 die Wechſelwirkung von Geiſt auf Geiſt), erſcheint dann analog der Gemeinſchaft, zu der wir mit Chriſto berufen ſind (I. Cor. 1, 9). Der Segenswunſch aber geſtaltet ſich dann durchaus einheitlich: Chriſtus möge in ſeiner Gnade, Gott in ſeiner Liebe, der heilige Geiſt in ſeiner ſich ſelbſt mitteilenden Gemeinſchaft mit den Leſern insgeſamt verbunden ſein. Eine ähnliche Auslegung giebt Hofmann a. a. O. II. 3. p. 326.

Digitized by Google

Sohnesrechte und Sohnesgüter aber steht noch aus.[1]) Ein sicheres Angeld der zukünftigen Güter aber ist der Geist als gegenwärtiger Besitz.

Wenn Paulus Röm. 8, 23 von den Christen sagt, daß ihnen die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος eigene, so bezeichnet er damit den Geist als eine Erstlingsgabe, deren Besitz die Bürgschaft für den Empfang des vollen Ernteſegens in der Zukunft bildet. Nicht unterscheidet Paulus einen bereits erfolgten erstmaligen Geistesempfang von einer künftigen vollen Geistesmitteilung[2]). Gegenstand des hoffenden Erwartens ist vielmehr die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Der gen. τοῦ πνεύματος ist nicht gen. partit., wie es bei jener Auffassung der Fall sein würde, sondern gen. epexegeticus. Weil wir die Erstlingsgabe besitzen, die in dem Geist besteht, so harren wir voll seufzender Sehnsucht auf die Einsetzung in unser Kindeserbe, die mit der Erlösung unseres Leibes von dem Bann des θάνατος und der φθορά (cf. 7, 24; 8, 21) zusammenfallen wird.[3]) „Geistesbesitz verbürgt Leibeserlösung", dieser Gedanke war auch bereits im 11. V. unseres Cap. ausgesprochen: Wohnt der Geist dessen, den Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch, so wird der, welcher Christum auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, um seines in euch wohnenden Geistes willen.[4]) Und in denselben Kreis von Vorstellungen werden wir hineingeführt, wenn wir im II. Cor.-Briefe den Apostel von einem

---

[1]) Vergl. I. Joh. 3, 2 über Gegenwart und Zukunft des Kindesstandes.

[2]) Vergl u. a. Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis. 1858 p. 30—32: ἀπαρχή = prima spiritus missio. spiritum gradatim tribui, plenissime in consummatione.

[3]) Siehe in Meyer-Weiß, Römerbrief 7. Aufl. p. 406 die Begründung dieser Auffassung durch Weiß gegenüber der von Meyer vertretenen, derzufolge die damaligen Christen der übrigen Menschheit gegenüber als Besitzer der ersten Geistesspenden bezeichnet sein sollen. Sie hätten des Geistes Erstlingsgabe empfangen, während die übrige Menschheit des ferneren Geistessegens teilhaftig werden würde. Eine solche Gegenüberstellung der damaligen Christen und der gesammten übrigen Menschheit liegt aber dem Zusammenhange durchaus fern.

[4]) Auf die nähere Bestimmung des Zusammenhanges zwischen dem ζωοποιεῖν τὰ σώματα und dem πνεῦμα ἐνοικοῦν in Röm. 8, 11 wird einzugehen sein, wenn nicht mehr des Apostels Anschauung von der Verbürgung des künftigen Heiles, sondern seine Anschauung von der Verwirklichung desselben zur Erörterung stehen wird.

Digitized by Google

ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος reden hören (5, 5; 1, 22). Der ἀρραβών ist ein Pfand, das Anwartschaft auf künftigen Besitz verleiht. Ein solches Pfand ist den Christen im Geiste verliehen. Die Herrlichkeit, die sich dereinst auch an ihrer Leiblichkeit offenbaren wird (5, 1—4), ist ihnen gewiß, weil sie schon gegenwärtig den Geist als ein verborgenes Gut in ihrem Herzen besitzen (1, 22). Die Spannung, die zwischen der Verborgenheit des Herzens und dem Offenbarwerden in der Parusie besteht (I. Cor. 4, 5), entspricht der Spannung zwischen der unscheinbaren Gegenwart und der herrlichen Zukunft. Diese Spannung aber verliert den Charakter eines Gegensatzes, wenn das πνεῦμα wirksam gegenwärtig ist. Wo Gottes Geist im Menschenherzen seine Stätte hat, da flieht das Herz nicht mehr den Gedanken an eine künftige Offenbarung des Verborgenen, da zagt es nicht unter dem Druck der Gegenwart um eine künftige Erlösung. Durch das in der Verborgenheit des Herzens waltende πνεῦμα wird die künftige Offenbarung für die Christen zum ersehnten Gut und zum gewissen Erbe.

Mit dem Gedanken an die Verleihung des Geistes als eines Unterpfandes verbindet sich aber in II. Cor. 1, 22 aufs Engste die Vorstellung einer durch Gott empfangenen Versiegelung (cf. Eph. 1, 13. 14; 4, 30). Ja, es liegt nahe, die letzte Partizipialaussage καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος als eine ausdrückliche Erklärung des vorangehenden σφραγισάμενος anzusehen, das in seiner isolierten Stellung einer näheren Bestimmung zu bedürfen scheint. Das καὶ vor δούς würde dann (nach Analogie von I. Cor. 3, 5 u. a.) als epexegetische Conjunktion aufzufassen und durch „und zwar" wiederzugeben sein. Der Apostel will den gegen seine Zuverlässigkeit erhobenen Angriffen gegenüber sagen, daß er Festigung und Ausrüstung zu seinem Dienst dem Gott verdanke, der ihm auch sein göttliches Siegel aufgeprägt habe, und zwar sei dies dadurch geschehen, daß ihm Gott den Geist als Unterpfand ins Herz gegeben habe. Worin liegt aber dann die Bedeutung des σφραγίζεσθαι? Das Siegel dient zur Bestätigung und Beglaubigung. Nach Röm. 4, 11 ist die Beschneidung für Abraham das Siegel seiner Glaubensgerechtigkeit, sofern sie für ihn die Bestätigung enthält, daß er auf seinen Glauben hin als gerecht vor Gott angenommen sei. In unserem Zusammenhange ist es nicht ein Gut, das

Digitized by Google

dem Apostel bestätigt ist, sondern er selbst empfängt das Siegel. In gleicher Weise sind es an den andern Stellen, an denen Versiegelung und Geistesmitteilung mit einander verbunden werden (Eph. 1, 13. 14; 4, 30), die Christen selbst, die das σφραγισθῆναι an sich erfahren haben. Der Geist, der Eph. 1, 14 ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας genannt wird, heißt nirgend σφραγὶς τῆς κληρονομίας oder nach Analogie von Röm. 4, 11 σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης. Dagegen wird Eph. 4, 30 von den Christen ausgesagt: ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. Diese Aussage bestätigt, was schon durch die enge Verknüpfung der Begriffe der Versiegelung und des Unterpfandes (II. Cor. 1, 22; Eph. 1, 13. 14) nahe gelegt wird, daß auch dem σφραγίζεσθαι eine Beziehung auf das künftige Heil nicht fremd ist. Diese Beziehung scheint aber in dem Begriffe nicht das grundlegende Moment zu sein. Wenn in Eph. 1, 14 das Ziel der Versiegelung durch die Worte εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως (αὐτοῦ) angegeben wird, so liegt hierin der Gedanke enthalten, daß die angeredeten Heidenchristen, die ursprünglich dem Heile ferne waren, durch die Versiegelung mit dem Geiste als Glieder des Eigentumsvolkes erwiesen sind, dem die künftige Erlösung bevorsteht. Ihre Versiegelung zielte darauf ab, ihnen die Anteilnahme an dem Heil zu sichern, das der סְגֻלָּה יהוה des neuen Bundes zufällt. Ist aber dies das letzte Ziel der Versiegelung, so werden wir das Wesen derselben darin zu erkennen haben, daß den an Christum Glaubenden von Gott durch die Mitteilung des Geistes die Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zu ihm verliehen wird. Indem ihnen Gott das Unterpfand der ewigen Vollendung schenkt, beglaubigt er sie als seine Kinder und Erben bis auf den Tag der Erlösung hin.[1]) In jedem Falle aber sind Zugehörigkeit zu Gott und Anteilnahme am ewigen Heil in diesen Aussagen auf's Engste mit einander ver-

[1]) Diese Auffassung des σφραγίζεσθαι wird durch den Zusammenhang von II. Cor. 1, 22 mit v. 21 bestätigt. Festigung und Weihe zu seinem Dienst verdankt der Apostel dem Gott, der ihn ja durch Darreichung des heilverbürgenden Geistes als sein Eigentum erwiesen hat. Vergl. II. Tim. 2, 19. (Während im II. Cor. 1, 22 nur mittelbar von einer Versiegelung durch den Geist geredet wird, heißt es in Eph. 1, 14 ausdrücklich: ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι, und 4, 30 ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε.)

Digitized by Google

bunden, und es liegt in der lebendigen Anschauung des Apostels von der umfassenden Bedeutung des πνεῦμα begründet, daß er gleicherweise sagen kann: Der Besitz des Geistes ist ein Kennzeichen der Gotteskindschaft und darum auch des Erbenstandes, und wiederum: Der Geist verbürgt uns die Vollendung und beglaubigt darin uns als Gottes Kinder.

Giebt aber der Geist als gegenwärtiger Besitz unserer Vollendungshoffnung objektiven Grund, so erweist er sich in seiner belebenden Wirksamkeit zugleich für unser Hoffen als subjektiv beseelende Kraft. Im Hinblick darauf wünscht der Apostel den römischen Christen, daß der Gott der Hoffnung mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben sie erfüllen möge, damit sie in der Hoffnung überschwenglich dastehen mögen in Kraft des heiligen Geistes (Röm. 15, 13). Durch den Geist ist der Glaube an den Gekreuzigten geweckt (I. Cor. 2, 8. 5), derselbe Geist muß die Gemüter auch zu der Hoffnung erheben, daß Gottes Heilsgedanken mit den Seinen zu ihrem Ziele kommen. Und wenn der Apostel Gal. 5, 5 denen, die zum Gesetz ihre Zuflucht nehmen, entgegenhält, daß die an Christum sich Haltenden aus Glauben Heil erwarten (beachte den Gegensatz, der dem κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ gegenüber in dem stark betonten ἡμεῖς liegt), so unterläßt er nicht, das christliche ἀπεκδέχεσθαι als ein vom πνεῦμα getragenes zu bezeichnen. Die Judaisten gehen damit um, auf Grund einer am Fleisch vollzogenen Beschneidung, wie das Gesetz sie fordert, Gerechtigkeit zu erwerben, die Erwartung der mit Christo Verbundenen aber hat die in ihm verliehene Gerechtigkeit zur Voraussetzung, besitzt im Geiste ihre treibende Kraft und im Glauben ihren inneren Grund.[1]) Bereits hier tritt es uns entgegen, daß Geist und

[1]) Wenn der Gegenstand der geistgewirkten Erwartung in Gal. 5, 5 als ἐλπὶς δικαιοσύνης bezeichnet wird, so hat ἐλπίς hier die objektive Bedeutung des Hoffnungsgutes, der gen. δικαιοσύνης aber kann entweder als gen. epexegeticus die Gerechtigkeit als erhofftes Gut bezeichnen, oder aber als gen. causativus, das Hoffnungsgut, als ein auf Gerechtigkeit beruhendes. Wenn auch angesichts der eschatologischen Bedeutung von υἱοθεσία in Röm. 8, 23 die Möglichkeit einer eschatologischen Erklärung von δικαιοσύνη sich zu eröffnen scheint, so ist doch der Zusammenhang derselben wenig günstig. Dem Streben nach Gerechtigkeit auf dem Boden des Gesetzes hält Paulus eine Heilserwartung gegenüber, die Gerechtigkeitsstand zur Voraussetzung hat. Und lautet den Judaisten gegenüber der Vorwurf: τῆς χάριτος

Digitized by Google

Glaube in des Apostels Zeugnis gemeinsam die bestimmenden Faktoren für die persönlichen Lebensbewegungen des Christenstandes sind. Für die entscheidende und umfassende Bedeutung der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ tritt der Apostel immer wieder kämpfend und zeugend ein. Wie für den Eintritt in den Gnadenstand, so hat auch für das Stehen in demselben die πίστις grundlegende Bedeutung. Was aber Aeußerung des empfangenden Glaubens ist, stellt gleicherweise sich als durch die Lebensmacht des göttlichen Geistes gewirkt und getragen dar. Insbesondere erscheint des Christen Hoffen wiederholt als aus dem Glauben erwachsen und mit dem Glauben verbunden (vergl. Röm. 15, 13; I. Cor. 13, 13; 15, 17, 19, auch Röm. 4, 18 u. a.), wird aber nach der Gotteskraft gefragt, die im Herzen freudiges Hoffen wirkt, so lautet die Antwort: es ist der Geist, der über das Irdische und Gegenwärtige den Blick erhebt.

Die Hoffnung begründende und Hoffnung beseelende Kraft des Geistes bewährt sich aber insbesondere den θλίψεις gegenüber, die das irdische Leben als ein ζῆν ἐν σαρκί für den Christen mit sich bringt. Wie der Geist die Christen der Furcht einflößenden Macht der Sünde und des Gesetzes gegenüber ihres Kindesstandes gewiß macht, so giebt er ihnen auch den Anfechtungen gegenüber Halt, die in den παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ für sie liegen (Röm. 8, 16). Und diese παθήματα sind nicht allein die Leiden, die mit dem Leben in dem αἰὼν οὗτος für Jedermann verbunden sind, vielmehr redet der Apostel in allen seinen Briefen mit nachdrücklichen Worten von be-

---

ἐξεπέσατε, so bezeichnet der gen. δικαιοσύνης dem gegenüber den Stand, den die Glaubenden in ihrem Festhalten an der Gnade thatsächlich einnehmen. Bei dieser Auffassung behält δικαιοσύνη die spezifische Bedeutung, die ihm bei Paulus eignet. Wenn Ritschl a. a. O. II p. 283—85 und Holsten, Ev. d. P. p. 122 und 173 f. Anm. 70 unter der δικαιοσύνη die subjektive Lebens- und Thatgerechtigkeit verstehen und diese als Gegenstand des ἀπεκδέχεσθαι ansehen, so ist dagegen einmal einzuwenden, daß die Lebensgerechtigkeit wohl als Aufgabe, aber schwerlich als Hoffnungsgut würde bezeichnet sein, zum andern aber, daß der Gegensatz zum 4. Vers nötigt, die δικαιοσύνη nach Analogie des δικαιοῦσθε zu erklären. Das δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ kann aber, im Hinblick auf die Gesetzlichen und aus ihrer Seele gesprochen, nur die Gerechtannahme auf dem Boden des Gesetzes bezeichnen. Vgl. 3, 11. (Siehe Meyer-Sieffert, Gal.-Brf. 7. Aufl. p. 310 f.).

Digitized by Google

sonderen Nöten, welche die Christo Angehörigen zu erdulden haben.[1]) Bei der bedeutsamen Stellung, die diese Leiden in der christlichen Lebensanschauung des Apostels einnehmen, wollen wir zuvor uns ihre Eigenart vergegenwärtigen, bevor wir auf die Tragkraft blicken, die ihnen gegenüber der Geist verleiht.

Die Gemeinschaft mit Christo bedingt ein *συμπάσχειν αὐτῷ* (Röm. 8, 17). Christus hat als der in das Fleisch Gesandte die Schwachheit und Sterblichkeit des irdischen Fleisches an sich genommen und hat zufolge dieser Schwachheit den Kreuzestod erlitten (Röm. 8, 3; II. Cor. 13, 3). Indem er aber *ἐξ ἀσθενείας* am Kreuze starb, erlitt er einen Tod, den einmal die Verblendung seiner Feinde, der *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, über ihn brachte (I. Cor. 2, 8), und der zum andern in dem hingebenden Liebeswillen seines himmlischen Vaters begründet war (Röm. 8, 32; 5, 8). Und was hienach ein Widerfahrnis war, das in der Schwachheit seines sterblichen Fleisches, in dem Haß seiner Feinde und in dem Erlösungswillen seines Vaters seine Begründung hatte, wurde für ihn zur That persönlicher Selbstaufopferung, indem er im Gehorsam sich dem Willen des Vaters beugte (Phil. 2, 8, Röm. 5, 19) und in Liebe zu den Menschenkindern sich dahin gab (Gal. 2, 20). Wie er aber in dem Todesleid, das *σάρξ* und *κόσμος* über ihn brachte, den abschließenden Sieg über die Versuchungen dieser Mächte errang, indem er der Sünde für immer abstarb (Röm. 6, 10), so ging er mit seiner todeswilligen Unterordnung unter des Vaters Willen der Herrlichkeit entgegen, zu der der Vater ihn erheben wollte. Durch das *ταπεινοῦν ἑαυτόν* führte sein Weg zu dem *ὑπερυψοῦσθαι* (Phil. 2, 8. 9), durch die *παθήματα* zur *δόξα* (Röm. 8, 17), durch den *θάνατος* zur *ζωή* (II. Cor. 13, 4).

Wer nun dem Apostel gleich mit dem Leben des eignen Ich gebrochen hat und Christum in sich leben läßt, der wird nach seiner Ueberzeugung auch die *παθήματα τοῦ χριστοῦ* (II. Cor. 1, 5) an sich erfahren, solange er in diesem leidensfähigen, schwachheitsvollen Fleische lebt. Der Dienst des Herrn wird mannigfache Entbehrungen und Mühen (II. Cor. 6, 4—10), vor allem aber vielfache Bedrängnis und Anfeindung seitens der

[1]) Vor allem giebt der II. Cor.-Brf. der Wertschätzung des christlichen Leidens durch den Apostel immer von Neuem ergreifenden Ausdruck.

Digitized by Google

Christo widerstrebenden Welt mit sich bringen (Röm. 8, 36). Wie es vormals, in der Zeit der Verheißung war, daß der nach dem Fleisch Erzeugte den nach dem Geist Erzeugten verfolgte, so auch in der Zeit der Erfüllung (Gal. 4, 29). Die, welche durch den Glauben an Christum Abrahams Kinder sind, wecken mit innerer Notwendigkeit den Widerspruch derer, die das Recht der Abrahamssohnschaft auf Grund fleischlicher Abkunft und fleischlicher Beschneidung für sich in Anspruch nehmen. Weil diese an fleischliche Vorzüge sich klammern, ist ihnen Christi Kreuz ein Ärgernis (Gal. 6, 12. 13; Phil. 3, 3; II. Cor. 11, 18. — Gal. 5, 11; I. Cor. 1, 23). Bezeichnet Christi Kreuz doch den entscheidenden Bruch mit allen Ansprüchen, die das Fleisch erhebt. Haben doch Beschneidung und Vorhaut dem Kreuz gegenüber ihre unterscheidende Bedeutung verloren. Wem der σταυρὸς τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ einiger Grund seines Rühmens ist, der hat den Lebenszusammenhang mit dem κόσμος aufgegeben, der muß nun aber in dem κόσμος auch ein διώκεσθαι τῷ σταυρῷ über sich ergehen lassen (Gal. 6, 14. 12). Und zwar ist es nicht nur die Welt des Judentums, die dem Kreuzesruhm Verfolgung entgegenstellt, weil er mit ihren fleischlichen Ansprüchen sich nicht verträgt. In gleicher Weise tritt die Heidenwelt dem λόγος τοῦ σταυροῦ mit Widerspruch entgegen: den nach Weisheit suchenden Hellenen ist Christus der Gekreuzigte eine Thorheit (I. Cor. 1, 18. 23). Dem in den Dienst der Vergänglichkeit und in die Lüste des Fleisches verstrickten Heidentum (Röm. 1, 18—32) sagt das ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ (6, 10—14) schlechterdings nicht zu. Wenn drum der Apostel des Gekreuzigten von den Gefahren redet, die er in seinem Dienst des Evangeliums zu bestehen gehabt hat, so gedenkt er gleicherweise der κίνδυνοι ἐξ ἐθνῶν wie der κίνδυνοι ἐκ γένους (II. Cor. 11, 26).

Bringt aber die Zugehörigkeit zu Christo dem Gekreuzigten vielfache Bedrängnis mit sich, so ergiebt sich hieraus für die Christen eine schwere Anfechtung des Glaubens. Unter dem Druck der Trübsal wird gar leicht in ihnen die Freudigkeit des Kindesstandes erschüttert und wird die Zuversicht gefährdet, daß Gottes Liebe unbeirrt ihnen zugewendet sei (II. Cor. 4, 8 9; 6, 4—10; Röm. 5, 2—5; 8, 35ff.). Mit der Erschütterung des rückhaltlosen kindlichen Vertrauens und mit dem Platzgreifen der Furcht in dem

Digitized by Google

Gemüt (Röm. 8, 15) geht aber alsbald das Streben Hand in Hand, dem διώκεσθαι τῷ σταυρῷ zu entgehen (Gal. 6, 12). Die Rücksicht auf den Widerspruch der Welt treibt dazu, das Evangelium so umzugestalten, daß es dem Fleische nicht mehr zu nahe tritt und Juden und Heiden keinen Anlaß mehr zum Angriff bietet. Dieser Anfechtung sind nach dem Urteil des Apostels die Judaisten erlegen, wenn sie aus Kreuzesscheu die Verkündigung der περιτομή mit dem Evangelium von Christo verbunden und damit ihren Volksgenossen sich empfohlen haben (Gal. 6, 12. 13). Wo das geschah, ward freilich das Ärgernis des Kreuzes aufgehoben, aber damit auch des Kreuzestodes Kraft zerstört (Gal. 5, 11. 4; 2, 21). Innerhalb der griechischen Heidenwelt aber würde Paulus dieser Versuchung erlegen sein, wenn er ἐν σοφίᾳ λόγου das Evangelium verkündigt hätte. Wäre das geschehen, so wäre das Kreuz des Messias seines göttlichen Gehaltes entleert (I. Cor. 1, 17; vergl. mit Gal. 5, 11).

Hat aber alle Nachgiebigkeit diesen Versuchungen gegenüber ihren Grund in der σάρξ, die in der Richtung auf das irdische Wohlsein gegen alles Leid und darum auch gegen Christi Kreuz sich sträubt (Vergl. Phil. 3, 18. 19. ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ — — ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία — — οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες), so stammt die Widerstandskraft ihnen gegenüber von dem Geiste her, der inmitten des irdischen Leids den Blick auf die himmlische Herrlichkeit richtet und durch sein verborgenes Wirken das Herz mit Freude erfüllt.

Vor allem zeigt uns wieder Röm. 8 Paulus Anschauung von der aufrichtenden Kraft des Geistes. Seine Darlegungen über die Gewißheit unseres Kindesstandes haben den Apostel (v. 17) zu dem Schluß geführt, daß die von Gottes Geist Getriebenen als Kinder auch Erben sind. Wenn er aber von der gewonnenen Höhe auf die Leiden der Gegenwart herabsieht, so sind ihm diese Leiden so wenig unvereinbar mit dem Hoheitsbewußtsein eines Erben Gottes und Miterben Christi, daß er vielmehr in ihnen die unerläßliche Probe auf die Wahrheit dieses Bewußtseins sieht. Wir dürfen als Miterben Christi uns wissen, wenn unsere Gemeinschaft mit ihm sich gegenwärtig in der Anteilnahme an seinen Leiden bewährt. War Christi Weg ein Weg durch πάθηματα zur δόξα, so kann auch der Weg der Seinen kein anderer sein.[1]) Sie

[1]) cf. Luc. 24, 26; Act. 14, 22; I. Petri 1, 5. 6; Hebr. 2, 10.

Digitized by Google

müssen nach Gottes Willen sein Leiden mit ihm teilen, damit sie auch dereinst zur Anteilnahme an seiner Herrlichkeit mit ihm erhoben werden können. Der Gedanke, daß wir unter Voraussetzung gegenwärtiger Leiden der künftigen Herrlichkeit gewiß sein dürfen, bedarf aber noch der Rechtfertigung, weil eben die natürliche Betrachtungsweise in den Leiden vielmehr etwas der Liebe Gottes Widersprechendes und darum etwas die Heilsgewißheit Zerstörendes sieht. In der in v. 18 enthaltenen Zurückweisung dieser Auffassung liegt eine thatsächliche Rechtfertigung des in v. 17 ausgesprochenen positiven Gedankens. Wir würden die innere Verbindung der Gedanken in v. 17 und 18 dahin bestimmen können: Auf Grund des Zeugnisses des Geistes sind wir der Anteilnahme am Erbe Christi gewiß, wenn anders wir hier in seiner Gemeinschaft leiden. Denn, wiewohl es scheinen will, als ob die Leiden uns die Gewißheit unseres Heiles raubten, ist doch dafür zu halten, daß die Leiden, die der Gegenwart angehören, der Herrlichkeit gegenüber nicht in Betracht kommen können, die dereinst an uns geoffenbart werden soll. Sie werden durch die künftige Herrlichkeit weit aufgewogen und sind drum unvermögend, unsere Heilsgewißheit zu erschüttern.

Daß wir aber unter gegenwärtigem Druck in der That einer gewissen Herrlichkeit entgegengehen, weist der Apostel in v. 19—27 dadurch nach, daß er ein dreifaches στενάζειν geltend macht, das in der Gegenwart laut wird, aber über die Gegenwart hinausweist. Die gesamte Kreatur streckt sich sehnend und erwartend der δόξα μέλλουσα entgegen (v. 19—22), mit ihr gemeinsam aber harrt und seufzt die Christenheit, die den Geist als Erstlingsgabe empfangen hat (v. 23—25), ja, auch der Geist Gottes selbst, der in der Christen Herzen waltet (v. 26. 27). Überall besteht eine Spannung zwischen dem gegenwärtigen Lebensstande und zwischen dem innersten Zuge des gottgegebenen Lebens. Diese Spannung aber bürgt dafür, daß dem gegenwärtigen Lebensstande noch keine abschließende, sondern erst eine vorbereitende Bedeutung eignet, und daß eine Wandlung sicher kommt, in der der innerste Zug des ringenden Lebens zu seiner vollen Befriedigung kommen wird.

Wohl steht die Kreatur in der Gegenwart unter dem Bann der Nichtigkeit und Vergänglichkeit. Aber dieser Bann, gegen den ihr innerstes Wesen sich sträubt, ist ihr von Gott

Digitized by Google

auf Hoffnung hin auferlegt. Er ist in Gottes Hand ein Mittel zur Ausführung seiner Heilsgedanken. Hat er diesen Zweck erfüllt, so kann er hinfort nicht mehr bestehen bleiben. Drum sind die Leiden, von denen gegenwärtig die Kreatur betroffen wird, für sie schmerzvolle Geburtswehen, unter denen sie dem Anbruch einer neuen Zeit entgegengeht. Seufzend und harrend streckt sie sich unter dem Drucke der *ματαιότης* und *φθορά* der *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* entgegen (19—22).

Und wie verhält es sich mit den *τέκνα τοῦ θεοῦ* selber, deren Verherrlichung von der Kreatur ersehnt wird? Wohl haben sie den Geist bereits empfangen, aber gerade der Besitz des Geistes treibt sie zum Ausblick auf die Vollendung, wohl sind sie gerettet, aber *τῇ ἐλπίδι* (vgl. v. 20 *ἐφ' ἐλπίδι*): für die Hoffnung. Gerade die erfahrene Rettung richtet ihren Sinn dem unsichtbaren Hoffnungsgut entgegen, und treibt sie, unter den schmerzvollen Geburtswehen, die auch sie in diesem Todesleibe durchzuringen haben, ausharrend auf die kommende Erlösung zu warten. Und dies *στενάζειν* und *ἀπεκδέχεσθαι* kann nicht vergeblich sein (v. 23—25).

Aber wie der Apostel in v. 15. 16 zwischen dem Gebetsschrei, den die Christen im Geist ausstoßen und zwischen dem eigenen *συμμαρτυρεῖν* des Geistes schied, so scheidet er nunmehr auch zwischen dem Seufzen christlicher Sehnsucht, das den Besitz des Geistes zur Voraussetzung hat, und zwischen Seufzern, die vom Geiste selbst in unserem Innern ausgestoßen werden (v. 26. 27). Des Geistes Thun tritt dem Seufzen der Kreatur und dem Seufzen der Kinder Gottes zur Seite, um jenem gleich für den Eintritt der künftigen Herrlichkeit zu bürgen. Und zwar erscheint das Thun des Geistes als eine Unterstützung unserer Schwachheit. Unter dem Drucke gegenwärtigen Leides ist unser Herz so schwach, daß es in dem harrenden Ausblick auf die künftige Vollendung und in dem sehnsuchtsvollen Seufzen des Gebetes immer wieder erlahmt und unsicher wird.[1]) Gerade diese Kraftlosigkeit des Gebetslebens empfindet der Apostel den verwirrenden Einflüssen des irdischen Lebens gegenüber auf's Schmerzlichste. Er redet aus lebendiger Erfahrung, wenn er von Lagen spricht, in denen der

[1]) Die *ἀσθένεια* erstreckt sich gleicherweise auf das *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι* wie auf das damit eng verbundene *στενάζειν* cf. v. 25 u. 23.

Digitized by Google

Christ nicht weiß, was er nach den gegebenen Verhältnissen bitten soll. Soll er um Abwendung der παθήματα oder um Kraft zu fernerem Tragen, um Herausnahme aus diesem irdischen Leben oder um Segen zu weiterem Verbleiben in demselben bitten? (cf. Phil. 1, 21—25, beachte: οὐ γνωρίζω v. 22 u. οἶδα v. 25, II. Cor. 5, 6—9; vgl. auch 12, 8. 9). Wenn solche Unsicherheit das Gebetsleben ins Schwanken bringt, so kommt der Geist mit seiner Kraft der Schwachheit der τέκνα τοῦ θεοῦ entgegen, indem er mit unaussprechlichen Seufzern sich für sie bei Gott verwendet.[1]) Die στεναγμοὶ ἀλάλητοι sind Seufzer, die sich nicht in Worte fassen lassen, weil sie nicht dem bewußten Innenleben des Christen entsprungen, auch durch dasselbe nicht vermittelt sind. cf. I. Cor. 14, 14. 15. Als unmittelbare Äußerungen des mit überwältigender Macht im Innern waltenden Gottesgeistes stehen sie da und werden von dem Christen selbst als solche empfunden. Wenn aber der Christ auch nicht im Stande ist, dies Seufzen des Geistes in Worte zu fassen und damit es verständlich zu machen, dem Herzenskündiger ist nicht verborgen, worauf des Geistes Trachten bei seinem Eintreten für Heilige geht[2]). Kommt aber des Geistes Seufzen vor Gott und wird es seinem Ziel und Inhalt nach von ihm durchschaut, so dürfen wir gewiß sein, daß es nicht vergeblich bleiben, sondern Erhörung finden wird. Diese Erhörung aber wird darin bestehen, daß den ἅγιοι von Gott Heil und Leben in der Vollendung geboten wird. Denn auf ζωὴ καὶ εἰρήνη ist nach v. 6 in unserem Kapitel des Geistes φρονεῖν gerichtet. Drum dient des Geistes Seufzen uns gegenwärtig zur Vergewisserung des künftigen Heils. Ja, im Vergleich zu dem στενάζειν der κτίσις und der τέκνα τοῦ θεοῦ besitzt dies Seufzen ungleich größere Kraft, weil es αὐτὸ τὸ πνεῦμα ist, das sich in ihm bezeugt. In der Gewißheit aber, daß der in uns wohnende

[1]) Vgl. die rabbinische Anschauung, der zufolge der heilige Geist als Verteidiger Israels erscheint, der die Verdienste desselben vor Gott aufzählt. Wajikra rabba 6, nach Weber a. a. O. p. 185. Der formellen Verwandtschaft gegenüber tritt der religiöse Gegensatz der jüdischen und der paulinischen Anschauung um so schärfer hervor. Dort ist Geltendmachen rechtlicher Ansprüche, hier das Sich-Strecken nach der erlösenden Gnade Sache des πνεῦμα ὑπερεντυγχάνον.

[2]) Zur Erklärung von ὅτι in v. 27 vgl. Meyer-Weiß, Röm-Brf. 7. Aufl. p. 417 f.

Digitized by Google

Gottesgeist selbst nach unserer ἀπολύτρωσις und δόξα sehnlich verlangt und diesem Verlangen Gotte gegenüber Ausdruck giebt, liegt nach Paulus Überzeugung ein starker Halt den gegenwärtigen Leiden gegenüber.

In dem Schlußabschnitt des Kap. v. 28—39 tritt nun freilich die unmittelbare Beziehung auf die Wirksamkeit des Geistes zurück. Daß es aber die Gewißheit derer ist, die den Geist besitzen, die in diesen Versen zum Ausdruck kommt, unterliegt keinem Zweifel. Kein anderer, als ein solcher, der den Geist besitzt, ist den ἀγαπῶντες τὸν θεόν des 28. Verses zuzuzählen. Vor allem aber ist dieser Abschnitt mit dem vorangehenden dadurch eng verbunden, daß auch in ihm die Behauptung der Heilsgewißheit den Anfechtungen und Leiden des gegenwärtigen Christenstandes gegenüber das einheitliche Thema bildet. War in v. 18—27 den Anfechtungen gegenüber auf das Heil verbürgende στενάζειν hingewiesen, das wir in der Gegenwart allenthalben vernehmen können, so weist der siegesfreudige Schlußabschnitt des Kapitels auf die letzten Gründe unserer Heilsgewißheit hin, die in der ewigen Liebe Gottes und in der Person des in den Tod gegebenen und zur Rechten erhöhten Sohnes liegen.[1]) Und zwar wird zunächst der positive Gedanke begründet, daß denen, die als Berufene Gott lieben, Alles, also auch die schwersten Anfechtungen und Leiden, zum Besten dienen muß. Schließt sich doch ihre Berufung als ein Glied in die festgeschlossene Kette der göttlichen Liebeserweisungen ein, die darauf zielen, den Sohn als Erstgeborenen unter vielen Brüdern, die durch ihn Gottessöhne werden, hinzustellen. Diese in die Ewigkeit zurück- und in die Ewigkeit vorausweisende Kette (προέγνω bis ἐδόξασεν) bürgt in ihrer Geschlossenheit dafür, daß alle irdischen Schicksale der Berufenen sich dem Heilswillen unterordnen müssen, der in diesen Gotteshandlungen zum Ausdruck kommt (v. 28—30).

Diesem positiven Gedanken aber wird nun abschließend der negative zur Seite gestellt, daß denen nichts zuwider sein könne, die Gott in Christo für sich haben (v. 31—39). Alles ἐγκαλεῖν und κατακρίνειν, wie es vom Gesetz ausgeht, wird

---

[1]) Das in v. 26. 27 vom Geiste ausgesagte ὑπερεντυγχάνειν wird in v. 34 von dem zur Rechten Gottes sitzenden Messias ausgesagt.

Digitized by Google

dem göttlichen ἐκλέγεσθαι und δικαιοῦν gegenüber zu nichte (v. 31—34). Alle Bedrängnisse, die in der Welt den Christen treffen und sonderlich von Feinden Christi ihm bereitet werden, sind außer Stande, von der überwindenden Liebe ihn zu scheiden, mit der sich Christus selbst der Seinen annimmt (v. 35—37). Und wenn zum Schluß (v. 38. 39) darauf hingewiesen wird, daß überhaupt keine Macht der Welt von der Liebe Gottes in Christo Jesu scheiden kann, so ist wohl zu beachten, daß dieser begeisterte Hinweis sich als eine Begründung der vorangegangenen Verse darstellt: Weil keine Macht, die irgend sich erdenken läßt, uns von der Liebe Gottes scheiden kann, so sind auch keine Bedrängnisse im Stande, solche Scheidung zu bewirken. Auf die letzten, tiefsten Gründe der christlichen Heilsgewißheit ist der Apostel zurückgegangen, um der Macht der Anfechtungen und Leiden gegenüber dem vom Geist beseelten Christen einen festen Stand zu bieten.

Wie aber für die Beurteilung der Leiden, die sich in unserem Kapitel findet, die Briefe des Apostels anderweit mannigfache Bestätigungen bieten, so wird insbesondere die aufrichtende Macht des Geistes den Leiden gegenüber wiederholt in ihnen analog dargestellt. Sind es neben dem νόμος insbesondere die θλίψεις, die Furcht einflößen, so muß auch ihnen gegenüber sich das πνεῦμα υἱοθεσίας sonderlich in seiner beseligenden Kraft bewähren. Nach der genaueren Besprechung der in Röm. 8 gegebenen Wertschätzung der Leiden und der ihnen gegenüber stattfindenden Geisteswirksamkeit beschränke ich mich aber im Folgenden darauf, kurz die Gesichtspunkte hervorzuheben, unter denen Paulus anderweit von der Überwindung der Leiden bei den vom Geist Erfüllten redet.

Ausgerüstet mit dem πνεῦμα τῆς πίστεως, sieht Paulus in dem schweren Leid, das er in Christi Dienst stetig zu tragen hat, ja in der fortwährenden Hingabe in den Tod, die er um Jesu willen fort und fort erfährt, doch nur eine leichte Last (II. Cor. 4, 7—18, bes. v. 11 13. 17). Zu dieser Beurteilung führt ihn der Blick auf das αἰώνιον βάρος δόξης, im Vergleich zu dem die Trübsal der Gegenwart als eine Sache des Augenblicks, als etwas schnell Vorübergehendes erscheint (τὸ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως cf. v. 18 πρόσκαιρα).

Wie aber in dem Römerbriefe mit dem Gedanken der Geringfügigkeit der gegenwärtigen Leiden der Gedanke ihrer

Digitized by Google

Heilsamkeit sich eng verbindet (8, 18. 28), so auch in jenen Aussagen des II. Cor.-Briefes. Die augenblickliche, leichte Trübsalslast erwirkt uns eine ewige gewichtvolle Herrlichkeit (4, 17), das zeitliche Leid trägt überschwänglich reiche ewige Frucht. [1])

Aber auch schon in der Gegenwart erfährt der Christ den Segen der Leiden, die er in der Gemeinschaft Christi trägt Während der äußere Mensch aufgerieben wird, erfährt der innere Mensch Tag für Tag eine Erneuerung (II. Cor. 4, 16). Während der schmerzvolle Stachel dem Fleische verbleibt, empfängt der Beter den tröstlichen Hinweis auf die Allgenugsamkeit der Gnade, deren Kraft in irdischer Schwachheit zur Vollendung kommt (12, 9). Christi Kraft läßt sich auf den herab, der hier in leidensvoller Schwachheit seufzt und für ihn Not und Drangsal duldet (*ὑπὲρ Χριστοῦ* 12, 10). Der Christ muß es in demütiger Beugung erfahren, daß der Überschwang der Kraft, der sich in seinem Wirken kundgiebt, von Gott herstamme und nicht aus ihm selbst (4, 7). Der irdischen *ἀσθένεια* begegnet des Herrn *δύναμις*, den irdischen *θλίψεις* des Herrn *παράκλησις*: Wer als sein Angehöriger für die Sache seines Reiches leidet, empfängt auch durch ihn als den durch Leid zur Herrlichkeit Erhobenen reichen Trost (II. Cor. 1, 5).

Der Segen aber, den der Christ von seinen Leiden erntet, kommt auch der christlichen Gemeinde zu gut (Col. 1, 24; 4, 12. 13. Eph. 3, 13). Der in stetes Sterben hingegebene Apostel wird dem Herrn zu einem geschickten Werkzeug, durch dessen Dienst er seine Lebenskraft an anderen beweist (II. Cor. 4, 11. 12 cf. 12, 10). Des Apostels *θλίβεσθαι* wie sein *παρακαλεῖσθαι* gereicht den Brüdern zum Heil. Denn blicken sie auf die schweren Leiden, die er getrosten Mutes trägt, so erwächst ihnen aus diesem Anblick eine Festigung des Glaubens und der Leidenswilligkeit. Und werden sie dessen inne, daß er in seinen Leiden durch Christum reichen Trost empfängt, so schöpfen sie hieraus Trost für ihre eigenen Christenleiden (1, 6. 7). Ja, Paulus ist sich bewußt, daß er zu dem Behuf in aller seiner Trübsal von Gott Trost empfange, damit er seinerseits im Stande sei, die in jeglicher Trübsal Stehenden durch denselben Trost zu trösten (1, 3).

[1]) *αἰώνιον* entspricht dem *παραυτίκα*, *βάρος* dem *ἐλαφρόν*, *δόξα* der *θλῖψις*.

Digitized by Google

Eignet aber den Leiden, die der Christ mit Christo trägt, so heilsame Bedeutung (vgl. Phil. 3, 10), so sind sie für den Christen nicht mehr Gegenstand der Klage, sondern Gegenstand des Ruhmes und der Freude. Sehr gern will Paulus sich nunmehr seiner Schwachheitslagen rühmen, damit Christi Kraft ganz auf ihm ruhe (II. Cor. 12, 9; 11, 30). So schreibt er den Corinthern. Und gleicherweise spricht er den Römern gegenüber aus, daß sich die Christen als Gerechtfertigte nicht nur der Hoffnung der künftigen Herrlichkeit rühmen, sondern auch der gegenwärtigen Drangsale, die in ihnen nicht mehr Ungeduld, Haltlosigkeit und Verzweiflung wirken, sondern vielmehr Geduld, Bewährung, zuverlässige Hoffnung (Röm. 5, 3. 4). Ein derartiges *καυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις* und *ἐν ταῖς θλίψεσιν* steht nicht im Gegensatz zu dem von Paulus allein als berechtigt anerkannten *καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ* (I. Cor. 2, 31; II. Cor. 10, 17) und *ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (Gal. 6, 14). Es ordnet sich vielmehr, wie II. Cor. 12, 9 und Röm. 5, 11 ersichtlich ist, dem letzteren in gleicher Weise unter, wie dies hinsichtlich des *καυχᾶσθαι ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης* (Röm. 5, 2) und hinsichtlich des *καύχημα* der Fall ist, das Paulus in den durch ihn gesammelten Gemeinden besitzt (II. Cor. 1, 14. I. Thess. 2, 19). Er rühmt sich Gottes, der durch Christum den Gekreuzigten ihm seine errettende Gnade zugewendet hat, kraft solcher Gnade die künftige *δόξα* ihm verbürgt, die gegenwärtigen Leiden ihm zum Heile wendet und seine Arbeit am Evangelium nicht vergeblich sein läßt.

Das *καυχᾶσθαι* aber wurzelt in dem *χαίρειν*. Indem Paulus sich *ἐν κυρίῳ* freut (Phil. 3, 1; 4, 4. 10), freut er sich auch über seine persönlichen Heimsuchungen, die der Gemeinde zur Stärkung dienen (II. Cor. 13, 9). Ja, auch wenn bei Verwaltung seines heiligen Dienstes sein Leben als ein Trankopfer ausgegossen werden sollte, würde er sich dessen freuen (Phil. 2, 17. 18). Und wie er immer wieder von sich bekennt, daß er unter schwerer Trübsal doch allezeit voll Freude sei (II. Cor. 6, 10; 7, 4), so mahnt er die Gemeinden Mazedoniens, allezeit, also auch in den schwersten Lagen, voll Freude zu sein (I. Thess. 5, 16; Phil. 4, 4. 6. Vgl. auch Röm. 12, 12 *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες*), und giebt er wiederum den Gemeinden Mazedoniens das Zeugnis, daß ihre *περισσεία τῆς χαρᾶς* bei

Digitized by Google

vieler Drangsalsprüfung in den Reichtum lauterer Liebe übergeströmt sei (II. Cor. 8, 2).

Wenn aber die Heimsuchungen zum Heil gereichen, so geschieht es durch den Beistand des heiligen Geistes, und wenn unter den Heimsuchungen das Herz voll Freude ist, so ist auch dies des Geistes Frucht. Als der zum πνεῦμα ζωοποιοῦν Erhobene teilt Christus seinen Trost und seine Kraft den Angefochtenen mit (II. Cor. 1, 5; 12, 10). Und durch die ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. h. durch die Handreichung, die der Geist Jesu Christi ihm zu teil werden läßt, geschieht es, daß dem gefangenen Apostel, dem einige der christlichen Verkündiger durch ihre Predigt Leid bereiten wollen, doch alle Verkündigung Christi zum Heil gereichen wird (Phil. 1, 19 cf. v. 17). Mit den Fürbitten der Philipper wirkt der Geist Jesu Christi dahin zusammen, daß auch jenes eifersüchtige Verkündigen den Paulus nicht in seinem Christenstande schädigt, so daß er als Apostel Jesu Christi zu Schanden würde.[1]) Durch den Zuspruch und das aufrichtende Zeugnis des Geistes wird er vielmehr dahin geführt, daß Christus auch gegenwärtig in seinem Leibe zur Verherrlichung kommt (v. 20). Von aller Verbitterung frei kann er sich drum aufrichtig aller Verkündigung Christi freuen. Bereits hier tritt uns der Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit des Geistes und der Freude des Apostels entgegen. Aber dieser Zusammenhang wird noch nicht unmittelbar hervorgehoben. Dagegen spricht der Apostel I. Th. 1, 6 ausdrücklich aus, daß die Freude, mit der die Thessa-

---

[1]) Der Vergleich mit Gal. 3, 5 ὁ ἐπιχορηγῶν τὸ πνεῦμα scheint es nahe zu legen, in Phil. 1, 19 an die Verleihung des Geistes zu denken (Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875, p. 435. 436). Nach dem Zusammenhang ist diese Auffassung aber auszuschließen. Zunächst spricht die Correspondenz mit ὑμῶν dafür, daß auch τοῦ πνεύματος als gen. subj. anzusehen ist, sodann aber fordert der Gedanke eine Aussage, in der nicht von einer neuen Mitteilung des Geistes, sondern von einer dem Heile dienenden Wirksamkeit desselben die Rede ist. Der Geist erscheint in gleicher Weise als wirksames Subjekt wie in II. Cor. 13, 13 (vgl. auch Röm. 8, 16; I. Cor. 12, 11). Wenn er aber in beachtenswerter Fülle des Ausdrucks hier als πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet wird, so geschieht dies im Hinblick darauf, daß es derselbe Geist ist, in dessen Kraft Jesus Christus alle Anfechtungen und Leiden überwunden hat. (Vergl. Holsten a. a. O). Für den Gebrauch von ἐπιχορηγία aber ist Eph. 4, 16 zu vergleichen.

Digitized by Google

lonicher mitten in vielfacher Drangsal das Wort des Evangeliums aufgenommen haben, eine χαρὰ πνεύματος ἁγίου, eine von heiligem Geist gewirkte Freude war. Und wenn nach Röm. 5, 2—5 die aus der Trübsal erwachsene Hoffnung darum nicht zu Schanden macht, weil Gottes Liebe durch den heiligen Geist im Herzen gegenwärtig ist, so entstammt auch die freudig gehobene Stimmung des καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν der durch den Geist gewirkten inneren Erfahrung der göttlichen Liebe. cf. II. Cor. 5, 5. 6.[1]) Freilich ist es nicht des Apostels Meinung, daß ein Herz, in dem der Kindschaftsgeist mit seinem Zeugnis gegenwärtig ist, keine Erregungen der Furcht und des Schmerzes mehr kennt. Sein eigenes lebendiges Gemüt wird immer wieder von Furcht und Schmerz bewegt, wenn bei der Erfüllung seines apostolischen Dienstes schwere Hindernisse ihm entgegentreten, oder wenn die Gemeinden, die er gesammelt hat, in ihrem Christenstand gefährdet werden (cf. I. Cor. 2, 3; II. Cor. 7, 5 ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι, 11, 29; 2, 13; 1, 10; I. Thess. 3, 1. 5. 7; Gal. 4, 11. 18; vergl. auch Phil. 2, 27 ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ). Aber auch solchen Erschütterungen des Gemütes gegenüber bewährt sich doch die Freude als die Grundstimmung des Christen (II. Cor. 6, 10), die freilich unter Kampf behauptet und unter Gebet gefestigt werden muß (Röm. 12, 12; I. Th. 5, 16. 17; Phil. 4, 6), die aber da nie völlig weicht, wo der Geist im Herzen wohnt. Ist Gottes Gnade in Christo durch den Geist dem Herzen gegenwärtig, so ist auch allewege Grund zur Freude. Wo drum der Apostel von der Frucht des Geistes im persönlichen Leben des Christen redet, da nennt er die Freude an bedeutsamer Stelle (Gal. 5, 22), und wo er den wesentlichen Gehalt des Reiches Gottes kennzeichnet, da sagt er: Das Reich Gottes — — ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17): Wer auf Grund der Rechtfertigung mit Gott Frieden hat, steht als

[1]) Vgl. I. Petri 4, 12—16 „selig seid ihr, wenn ihr in dem Namen Christi geschmäht werdet, weil der Geist der Herrlichkeit und Gottes auf euch ruht" (v. 14). Die δόξα, in der der Herr einst sich offenbaren wird (v. 13), eignet dem Geiste als verborgener Besitz. Ruht drum der Geist auf den angefochtenen Christen, so haben sie schon gegenwärtig Anteil an der künftigen Herrlichkeit. Das giebt ihnen Grund zur Freude und zum Preise Gottes (v. 13. 16).

Digitized by Google

Reichsgenosse auch in einer Freude, die von oben stammt. (cf. Röm. 5, 1. 2). Und haben wir gesehen, daß des Christen Hoffen sich in gleicher Weise als des Geistes und des Glaubens Frucht für Paulus darstellt, so werden wir dieselbe Beobachtung in Betreff der Freude machen können. Die χαρὰ τοῦ πνεύματος fällt mit der χαρὰ τῆς πίστεως zusammen (I. Th. 1, 6; Phil. 1, 25 cf. Röm. 15, 13; II. Cor. 1, 24). Im Glauben erfährt der Christ die beseligende Wirksamkeit des Kindschaftsgeistes.

b) Die sittliche Erneuerung durch den heiligen Geist.[1])

Erweist sich der Geist aber als τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς, indem er die dem Tode verfallenen Sünder des ewigen Lebens gewiß macht und sie als Erlöste Jesu Christi mit Frieden und Freude erfüllt, so überwindet er als Geist des Lebens auch die Macht der Sünde, die in ihrem Fleische herrscht und sie dem Tode entgegenführt. Die Heilsgewißheit der Christen kann sich nicht behaupten, wenn das Fleisch noch seinem bestimmenden Einfluß auf den persönlichen Wandel übt. Rütteln bereits die θλίψεις τῆς σαρκός an der freudigen Zuversicht des Christen, so muß demselben vollends sein Kindesstand zweifelhaft werden, wenn er gewahr wird, daß die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός noch in ihm ihr Wesen haben. Er vermag ihren Reizungen gegenüber den Frieden und die Freude des Gemütes nur zu bewahren, wenn er eine Kraft besitzt, die diesen Reizungen überlegen ist. Kraft zur Überwindung der fleischlichen Begierden ist aber nach der Überzeugung des Apostels den Christen eben in dem Geist gegeben, der ihre Kindschaft ihnen bezeugt. Wie die θλίψεις τῆς σαρκός dem Walten des Geistes gegenüber unvermögend sind, die Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit zu rauben, so sind dem Geiste gegenüber auch die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός außer Stande, ihre todbringende Kraft zu bethätigen. Während aber die über den Christen kommenden θλίψεις unter der Handreichung des Geistes aus Gefährdungen des Glaubens zu heilsamen Förderungen desselben werden, werden die im Innern waltenden ἐπιθυμίαι, die mit dem Zug des Geistes sich schlechterdings nicht vertragen, durch die Kraft desselben

[1]) Vergl. zu diesem Abschnitt die eindringenden Ausführungen von Pfleiderer a. a. O. p. 209—212, 214—226.

Digitized by Google

völlig außer Wirksamkeit gesetzt und innerlich ertötet. Diese Ertötung ist durchgreifend erfolgt, als die Christen in die errettende Gemeinschaft Christi eingetreten und mit seinem Geiste ausgerüstet sind, sie setzt den mannigfachen Reizungen zur Sünde gegenüber im Christenleben fort und fort sich durch, wenn anders Christi Geist bestimmende Macht des Lebens ist. Wer darum von der Triebkraft des Geistes sein persönliches Leben bestimmen läßt, erfährt auch die Beseligung, die von dem Zeugnis des Geistes ausgeht, in ihrer ungeschwächten Kraft.

Diese Gedanken kommen in den Briefen des Apostels vor allem da zur Entfaltung, wo der Glaubensstand in seiner Überlegenheit dem Gesetzesstande gegenüber gekennzeichnet wird (Gal. 4 und 5, Röm. 7 u. 8). Die judaistischen Gegner des Apostels sahen ihre Aufgabe darin, die paulinische Glaubenspredigt durch die Gesetzespredigt zu ergänzen. Es lag ihnen fern, dem Glauben an den Gekreuzigten unmittelbar das Recht abzusprechen. Hatten sie doch selbst in dem Gekreuzigten den verheißenen Messias erkannt. Aber wie sie der Meinung waren, daß am messianischen Erbe nur der Anteil gewinnen könne, der durch Unterwerfung unter das Gesetz dem Samen Abrahams sich eingegliedert habe, so hielten sie auch dafür, daß zur Ausgestaltung eines gottgefälligen Lebens die Zucht des Gesetzes unerläßlich sei. Der Glaube an Christum sei für sich allein zum Erwerb des verheißenen Segens unzureichend, weil er nicht die werkthätige Erfüllung des geoffenbarten Willens Gottes in sich schließe. Und gerade die Erfahrung von dem Wiedererwachen der ἐπιθυμίαι in den an Christum gläubig Gewordenen wird den Judaisten eine starke Handhabe zur Aufrichtung des Gesetzesdienstes in den heidenchristlichen Gemeinden geliefert haben. Den παθήματα und ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός gegenüber gab es nach ihrer Meinung keine andere Hülfe als die Zuflucht zum mosaischen Gesetz, in dem eine Schutzwehr gegen allen widergöttlichen Sinn gegeben sei.

Dieser Auffassung tritt nun Paulus mit Entschiedenheit entgegen, indem er auf Grund seiner persönlichen Erfahrung das Zutrauen zu der erneuernden Kraft des Gesetzes gründlich zerstört. Er weiß, daß dem im Fleische Lebenden durch das Gesetz der heilige Wille Gottes entgegengehalten wird, der aller Fleischeslust zuwiderläuft, der verbietende Zuruf οὐκ ἐπιθυ-

Digitized by Google

μήσεις hat tiefen Eindruck auf ihn gemacht, aber er hat erfahren, daß dem Gesetz die Kraft gebricht, den Willen Gottes zur Verwirklichung zu bringen. Die sündhaften Regungen des Fleisches, die es durch seine verbietende Stimme selber wachgerufen hat, hat es nicht innerlich überwinden können.[1]) Wer aber zum Glauben an Christum gekommen ist, hat durch den Glauben den Geist des Herrn empfangen, der den Kampf mit dem Fleisch mit ganz anderer Kraft, als sie dem Gesetze eignete, zum Siege führt. Auf Überwindung des sündhaften Fleischessinnes ist des Geistes Streben gerichtet, denn der Geist ist πνεῦμα ἅγιον. Zur Durchführung aber kommt diese Überwindung, denn dem Geiste als dem Geiste des Lebens eignet die Siegeskraft des zur δόξα τοῦ θεοῦ erhobenen Herrn.

Zunächst aber bedarf die Bezeichnung des Geistes als des πνεῦμα ἅγιον einer näheren Bestimmung. Heilig heißt nach dem Urteile von Wendt[2]) im N. T. der Gottesgeist, weil er innerhalb der erwählten und versöhnten Gottesgemeinde sich offenbart — — als Ausdruck des bestehenden Gnadenverhältnisses und der ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott. Diese Deutung geht auf die von Dieftel[3]) gegebene Erklärung der Heiligkeit zurück, derzufolge im A. T. Israel heilig ist, sofern es in Bundesangehörigkeit zu Jehovah steht, Jehovah aber heilig heißt, sofern er dem Volke Israel angehört und im Bunde mit ihm steht. Nach der gründlichen Untersuchung von Baudissin[4]) ist aber die Annahme, daß durch קָדוֹשׁ das Bundesverhältnis Gottes zu Israel nach beiden Seiten hin bezeichnet werde, als widerlegt anzusehen.[5]) Wenn Personen und Sachen als heilig bezeichnet werden, so liegt in dieser Bezeichnung allerdings ihre Zugehörigkeit zu Gott aus-

[1]) Vergl. p. 90—94 zu Röm. 7, 7—8, 4.

[2]) a. a. O. p. 53. 54. cf. 38. 39.

[3]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1859, p. 4—53, „die Heiligkeit Gottes". Vergl. insbes. p. 11.

[4]) Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft II. Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament, 1878. Da Wendts Arbeit bereits 1877 in Druck gegeben ist, war in derselben eine Verwertung der von B. gewonnenen Resultate noch nicht möglich.

[5]) Vergl. auch Riehm, Rezension der bez. Abhandlung von Baudissin in Stud. u. Krit. 1880, p. 169—189. Übrigens hatte Dieftel selbst seine Erklärung bereits früher ausdrücklich aufgegeben.

Digitized by Google

gesprochen. Aus der Thatsache, daß Israel heilig heißt, weil es Jehovah angehört, folgt aber durchaus nicht, daß Gott heilig heißt, weil er als Bundesgott seinem Volke angehört. Vielmehr ist es die Anschauung des A. T., daß Gott an sich heilig ist, daß aber erschaffene Wesen erst durch ihre Verbindung mit ihm oder ihre Zueignung an ihn heilig werden. Gottes Heiligkeit aber besteht in seiner Ehrfurcht gebietenden Erhabenheit über der Kreatur und allem kreatürlichen Wesen. In der Behauptung der Heiligkeit Gottes liegt der Protest des alttestamentlichen Gottesglaubens gegen die heidnische Herabziehung der Gottheit in das Gebiet des Kreatürlichen.[1]) Insbesondere wird Gott durch die Bezeichnung des Heiligen über alle kreatürliche Ohnmacht und Unreinheit hinausgehoben und zu allem heidnisch-sündhaften Wesen in der Menschenwelt in ausschließenden Gegensatz gestellt. Gewiß ist der Begriff der göttlichen Heiligkeit im A. T. nicht ausschließlich sittlich geartet, als ein bedeutsames Moment liegt aber der Gegensatz zu dem sittlich-verderbten Wesen der Welt in dem Begriff mit enthalten. Und je mehr auf dem Boden der Prophetie das religiöse Bewußtsein der alttestamentlichen Frommen eine sittliche Vertiefung erfährt, um so mehr tritt auch in der Auffassung der göttlichen Heiligkeit die sittliche Seite in den Vordergrund.[2])

Dies Hervortreten der sittlichen Seite des Begriffes ist nun aber sonderlich auch an den beiden Stellen zu erkennen, an denen im A. T. vom Geist der Heiligkeit Gottes geredet wird (Ps. 51, 13 u. Jes. 63, 10. 11)[3]). Wenn der Psalmist unter dem Druck seiner Sündenschuld Gott darum bittet, er möge ihn nicht von seinem Angesicht verwerfen und den Geist seiner Heiligkeit (רוּחַ קָדְשְׁךָ) nicht von ihm nehmen, so spricht sich in dieser Bitte das Bewußtsein aus, daß die Schuld den Sünder unwert mache, vor Gottes Angesicht zu stehen (cf. Jes. 6, 3. 5) und seines Geistes teilhaftig zu sein, der als ein Geist der Heiligkeit aller Sünde widerstrebt. Wendt sagt freilich bei der Besprechung von Ps. 51, 13, der Geist der Heiligkeit Gottes sei derjenige Geist, der

---

[1]) cf. Riehm a. a. O.

[2]) cf. Riehm a. a. O.

[3]) cf. Kleinert, Jahrb. f. deutsche Theol. 1867 „Zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes" p. 43. 30—36.

Digitized by Google

Ausdruck der Bundeszugehörigkeit zu Gott ist.[1]) Aber diese Erklärung kann selbst vom Standpunkt der Dieſtelſchen Auffaſſung der Heiligkeit aus nicht aufrecht gehalten werden, da ſie nur durch eine Umbiegung der grammatiſchen Konſtruktion zu Stande gekommen iſt. Den Geiſt, in dem ſeine Bundesangehörigkeit zu Gott (alſo ſeine Heiligkeit) zum Ausdruck kommt, würde der Pſalmiſt doch als רוּחַ קָדְשִׁי bezeichnen müſſen. Da er aber vielmehr von einem Geiſt der Heiligkeit Gottes redet, ſo können ſeine Worte vom Standpunkt Dieſtels aus nur von dem Geiſt verſtanden werden, in dem Gottes Zugehörigkeit zu ſeinem Bundesvolk (nicht die Zugehörigkeit der Bundesglieder zu ihm) zum Ausdruck kommt.

Aber auch dieſe Auffaſſung iſt abzuweiſen. Allerdings geht die Bitte des Pſalmiſten dahin, Gott möge die Gemeinſchaft, in der er bisher mit ſeinem Knecht geſtanden habe, nicht aufheben. Aber nicht in קָדְשׁ liegt der Hinweis auf dieſe Gemeinſchaft enthalten. Wie Jehovah nicht aus dem Grunde der Heilige Israels heißt, weil er Israel erwählt hat, ſondern vielmehr darum, weil er in dem erwählten Israel ſeine, den Heiden verborgene Heiligkeit, d. h. ſeine überweltliche Erhabenheit zur Offenbarung bringt,[2]) ſo heißt der Geiſt, den er den Seinen gegeben hat, nicht darum ein Geiſt der Heiligkeit, weil in ihm Gottes Bundesgnade zum Ausdruck kommt, ſondern vielmehr deshalb, weil ſich in ihm den frommen Gliedern des Bundesvolkes ſein heiliges, aller ſündhaft-weltlichen Art widerſtrebendes Weſen bezeugt. Mit dem Beſitz des göttlichen Heiligkeitsgeiſtes iſt Sündenleben unvereinbar. Wo drum die Sünde herrſchend wird, da muß der Geiſt der Heiligkeit entweichen.[3])

---

[1]) a. a. O. p. 38.

[2]) cf. Baudiſſin p. 115—118.

[3]) Baudiſſin meint (p. 115), daß aus Pſ. 51, 13 für die Erklärung der רוּחַ קָדְשׁוֹ bei dem Fehlen aller näheren Beſtimmungen gar nichts entnommen werden könne. Indes fehlt es doch im dortigen Zuſammenhang nicht ganz an näheren Beſtimmungen. In der Beſorgnis des Pſalmiſten, daß um einer Sünde willen der Geiſt der göttlichen Heiligkeit von ihm genommen werde, ſpricht ſich offenbar das Bewußtſein des Gegenſatzes aus, der zwiſchen der göttlichen Heiligkeit und dem eigenen ſündhaften Weſen beſteht. Vgl. auch B's eigene Ausführungen zu Jeſ. 63, 10. 11 und Iſſel, der Begriff der Heiligkeit im N. T. Leiden 1887 p. 21.

Digitized by Google

Dieselbe Anschauung begegnet uns Jes. 63, 10 u. 11. Jehovah hat den Geist seiner Heiligkeit in des Volkes Mitte gegeben, aber das Volk hat sich demselben widersetzt und ihn betrübt. Wird der Geist als Geist der Heiligkeit durch Israels Sünde verletzt, so ergiebt sich daraus, daß er eben als Geist der Heiligkeit dem sündhaften Wesen abhold ist. Wo er von Gott mitgeteilt ist, da wirkt er auf Herstellung eines heiligen, gottgemäßen Lebens, auf Lösung aus dem Zusammenhang mit dem sündigen Weltleben hin. Wo aber diesem Zuge des Geistes nicht entsprochen wird, da wendet sich der heilige Gott in seinem Geiste von den Frevlern ab.

Diese alttestamentlichen Stellen, an denen רוּחַ קָדְשׁוֹ noch nicht als feststehender terminus technicus auftritt, sondern als eine aus dem individuellen Zusammenhang erwachsene Wortverbindung, bilden die Grundlage für den neutestamentlichen Gebrauch von πνεῦμα ἅγιον. Wie wird dieser Gebrauch aber weiterhin durch die nachkanonische jüdische Theologie vermittelt?

Bereits die LXX übersetzen an jenen Stellen den hebräischen Ausdruck nicht durch πνεῦμα ἁγιωσύνης, sondern durch πνεῦμα ἅγιον. Und während in Ps. 51, 13 und Jes. 63, 10 das hebräische Suffixum durch den gen. pron. wiedergegeben wird, begegnet uns Jes. 63, 10 schon das absolute τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Aber freilich ist das Fehlen des gen. αὐτοῦ hier wohl noch nicht darin begründet, daß τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον als feststehender Begriff verwendet wird, sondern vielmehr einfach darin, daß der gen. sich aus dem Zusammenhang von selbst ergänzt.

In der apokryphischen und rabbinischen Literatur aber wird der Ausdruck „heiliger Geist" allmählich zu einem festen terminus technicus, durch den der verselbständigte göttliche Geist in allen seinen Erweisungen bezeichnet wird.

Während der Begriff uns in den älteren apokryphischen Schriften wie in der Spruchweisheit des Jesus Sirach überhaupt noch nicht begegnet, erscheint sein Gebrauch in der hellenistischen Sap. Sal. noch in hohem Grade fließend und individuell bedingt. An drei Stellen erscheint πνεῦμα ἅγιον in der Sap. in inniger Verbindung mit der σοφία, 1, 5; 7, 22 u. 9, 17, jede dieser Stellen aber ist eigentümlich geartet. Wenn 1, 4 von der Weisheit gesagt war, daß sie nicht in eine arglistige Seele kommen und nicht

Digitized by Google

in einem der Sünde verfallenen Leibe wohnen werde, und wenn dann zur Begründung dieser Aussage im folgenden Verse darauf hingewiesen wird, daß heiliger Geist der Zucht (ἅγιον πνεῦμα παιδείας) vor der Falschheit fliehen und vor unverständigen Gedanken sich abwenden werde, so ist die Bezeichnung des Geistes als eines heiligen in diesem Zusammenhang ersichtlich dadurch veranlaßt, daß es auf den Gegensatz gegen δόλος und ἁμαρτία ankommt. Eben als ein heiliger widerstrebt der Geist aller Falschheit. Und wenn es c. 7, 22 von der Weisheit heißt, daß in ihr ein Geist walte, zu dessen mannigfaltigen Attributen auch das der Heiligkeit gehört (ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, — — φιλάνθρωπον, βέβαιον κτλ), so steht die Verbindung dieses Attributes mit dem Subjekt des Geistes durchaus auf gleicher Linie mit der Verbindung der anderen Attribute mit demselben. Die Verbindung „heiliger Geist" stellt sich also nicht als eine bereits fest geprägte, sondern als eine eben jetzt in lebendiger Sprache neu vollzogene dar Und heißt es endlich in c. 9, 17, daß Gottes Rat von Niemandem erkannt werde, wenn Gott nicht selbst Weisheit gegeben und seinen heiligen Geist (τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα) aus der Höhe gesendet habe, so tritt uns auch hier noch nicht der absolute Begriff „des heiligen Geistes" entgegen, vielmehr schließt sich der Ausdruck noch an die Wendungen an, die uns im A. T. (Ps. 51. Jes. 63) begegnet sind. In diesem Zusammenhange aber den Geist Gottes als heilig zu bezeichnen, lag für den Verfasser nahe: Um Gottes heiligen Willen zu erkennen und danach zu handeln (cf. v. 18), bedarf der schwache, in das Irdische verflochtene Mensch des Beistands des heiligen Gottesgeistes, der den Sinn auf das Gott Wohlgefällige richtet.

Wie wenig aber auch in der Folgezeit der Ausdruck πνεῦμα ἅγιον in der hellenistischen Spekulation ein geläufiger Begriff geworden ist, ergiebt sich daraus, daß er sich bei Philo, so weit ich sehe, nirgend findet. Philo redet vielmehr von einem πνεῦμα θεῖον, mit dem er ganz andere Vorstellungen verbindet, als die Frommen des A. B. mit dem Heiligkeitsgeiste Gottes verbanden [1]).

[1]) Das πνεῦμα θεῖον wird nach Philo dem Menschen bei seiner Entstehung von Gott eingehaucht und gestaltet sich in ihm zur vernünftigen Seele. cf. De mundi opif. 31 u. a.

Digitized by Google

Dagegen tritt „der heilige Geist" in der palästinensischen Theologie als eine geschlossene Größe auf. So bereits in den apokryphischen Psalmen Salomos, die aller Wahrscheinlichkeit nach palästinensischen Ursprungs sind, und nachmals in der jüdischen Apokalypse, die uns unter dem Namen des IV. Buches Esra erhalten ist. War in jenen Psalmen von dem erwarteten Messias ausgesagt, daß Gott ihn durch den heiligen Geist mit Macht ausgerüstet habe (17, 42 ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ), so wird nach der letztgenannten Schrift von Esra die Bitte an Gott gerichtet, er möge ihm den heiligen Geist ins Herz geben, damit er aufzeichnen könne, was dereinst im Gesetz geschrieben war (XIV, 22) [1]). „Heiliger Geist" ist hiernach eine Bezeichnung des an dem Menschen wirkenden Offenbarungsgeistes überhaupt geworden, sei es nun daß derselbe sich als Geist der Kraft oder als Geist der Inspiration erweist.[2]) Reiche Bestätigung hierfür giebt die altsynagogale Thargum-, Midrasch- und Thalmud-Literatur, in der der heilige Geist eine bedeutsame Stellung einnimmt.[3]) Während Gott selbst in der jüdischen Theologie in die Ferne gerückt wird, erscheint sein Wirken auf die Welt durch das Memra, durch die Schechina und durch den heiligen Geist vermittelt. Der heilige Geist erscheint insbesondere als Vermittler höherer Erkenntnis, und in Folge dessen als Geist der Prophetie und der Inspiration. Moses und alle Propheten redeten durch den heiligen Geist, und sonderlich geschah die Abfassung der heiligen Schriften zufolge seiner Wirksamkeit in den Verfassern. Aber auch zum Lehren und Rechtsprechen bedarf es seiner Erleuchtung. Wie nach Sus. 45 Daniel in Kraft

[1]) Siehe in der lat. Übers., (da das griech. Original nicht erhalten ist): si inveni gratiam coram te, inmitte in me spiritum sanctum, et scribam omne, quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta. (Bei Hilgenfeld, Messias Judaeorum p. 180).

[2]) Vergl. auch in einem der griech. Zusätze des Buches Daniel, in der Geschichte der Susanna, den 45. V.: ὁ θεὸς ἐξήγειρε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παιδαρίου νεωτέρου. Hier erscheint der heilige Geist als Geist der Prophetie und als der Geist richterlicher Weisheit. Eigentümlich aber ist, daß τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον hier mit dem Genetiv eines menschlichen Subjektes verbunden ist. Wir gewinnen danach den Eindruck, daß πνεῦμα ἅγιον als Gattungsbegriff gebraucht ist. cf. I. Cor. 14, 32.

[3]) Vergl. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. p. 184—87.

Digitized by Google

seines heiligen Geistes der Susanna zu ihrem Recht verhalf, so hat nach Beresch. rabba c. 85 auch Salomo, vom heiligen Geist erleuchtet, sein berühmtes Urteil gefällt. Dann aber findet sich auch die Anschauung, daß die Gerechten Alles, was sie thun, durch den heiligen Geist vollbringen, der ihnen als auszeichnende Gabe verliehen ist (Tanchuma, Wajechi 14).

Ist aber in der Synagoge die Bezeichnung „heiliger Geist" zu einem festen Begriffe ausgeprägt, so werden wir annehmen müssen, daß sie in dieser Ausprägung von dem Herrn und seinen Jüngern aufgenommen ist, um auf den Geist übertragen zu werden, in dem Gott sich den Gläubigen des N. B. offenbart Knüpft doch der Herr in seinem Zeugnis durchgehends an den geschichtlich vorliegenden Sprachgebrauch an, um bei seinen Volksgenossen Verständnis zu finden. In seinem Munde erhalten die aufgenommenen Begriffe aber eine Läuterung und Vertiefung, vermöge deren sie zur Einkleidung der von ihm dargebotenen Heilswahrheit des N. B. fähig werden. In derselben Weise verfahren seine Apostel, vor allem Paulus. Ihm, dem vormaligen Pharisäer, war der Sprachgebrauch der Synagoge durchaus vertraut. Wenn er aber als der Apostel Jesu Christi aus demselben schöpft, so gewinnen die aufgenommenen Begriffe in seinem reichen, beweglichen Geist notwendig neuen Inhalt und neues Leben. So vornehmlich auch der Begriff des heiligen Geistes. Mit welcher inneren Freiheit er denselben sich zu eigen macht, ergiebt sich bereits daraus, daß er denselben durchaus nicht als stehende Bezeichnung für den in der christlichen Gemeinde wirksamen Gottesgeist verwendet. Während in anderen Schriften des N. T.: im Hebr. Brief, im Luc. Ev. und vor allem in der Apostelgeschichte dieser Geist fast durchgängig als *πνεῦμα ἅγιον* oder als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* bezeichnet wird,[1]) haben wir ja in den paulinischen Briefen bereits eine reiche

[1]) Wenn im Jac. Brief, in den johanneischen Briefen und in der Apoc. die Bezeichnung „heiliger Geist" völlig fehlt, wenn sie im I. und II. Petr. und im Jud. Brief ganz vereinzelt auftritt und in den Evv. Matth., Marc. Joh. sich verhältnismäßig selten findet, so liegt dies darin begründet, daß diese Bücher mit Ausnahme der johanneischen Schriften und des I. Petr. Briefes überhaupt vom Geiste wenig reden. In den johann. Schriften und im I. Petr. Brief aber prägt sich die Eigenart der Denkweise auch in der Bildung eigenartiger Bezeichnungen des göttlichen Geistes aus.

Digitized by Google

Fülle individuell gearteter Näherbestimmungen des Geistes kennen gelernt. Je nach dem konkreten Zusammenhang redet der Apostel nicht blos vom πνεῦμα θεοῦ und vom πνεῦμα Χριστοῦ, sondern auch vom πνεῦμα τῆς ζωῆς und vom πνεῦμα υἱοθεσίας, vom πνεῦμα τῆς πίστεως und vom πν. σοφίας. Und wie oft verzichtet er auf jede Näherbestimmung und sagt einfach τὸ πνεῦμα. Danach liegt die Annahme nahe, daß er an denjenigen Stellen, an denen er vom heiligen Geiste redet (I. Thess. 1, 5. 6; 4, 8. I. Cor. 6, 19; 12, 3. II. Cor. 6, 6; 13, 13. Röm. 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13, 16. Eph. 1, 13; 4, 30. — II. Tim. 1, 14 Tit. 3, 5), ebenfalls nur durch die individuellen Zusammenhänge zur Beifügung des Prädikats der Heiligkeit bewogen sei. Diese Annahme trifft aber doch nur mit Einschränkung zu. Es verhält sich doch auch bei Paulus anders mit Ausdrücken, wie πνεῦμα υἱοθεσίας und πν. τῆς πίστεως, die aus eigentümlichen Zusammenhängen heraus neu erwachsen sind, und mit einer Bezeichnung wie πνεῦμα ἅγιον, die als ein geläufiger Begriff bereits vorhanden war. Während jene Verbindungen außerhalb der Zusammenhänge, aus denen sie hervorgegangen sind, uns nicht wieder begegnen, wird diese Bezeichnung immerhin auch bei Paulus in den verschiedensten Zusammenhängen verwendet. Wenn sie auch durchaus nicht stehende Bezeichnung des göttlichen Offenbarungsgeistes wird, so behält sie doch im Vergleich zu jenen singulären Wendungen eine allgemeinere Bedeutung und damit eine reichere Verwendbarkeit.

Einige der angeführten Stellen zeigen aber allerdings, wie der Begriff des heiligen Geistes im konkreten Zusammenhang eine schärfere Zuspitzung erhält. Es kehrt im Gebrauch von πνεῦμα ἅγιον der zwiefache Gebrauch wieder, den das Adjektivum ἅγιος überhaupt bei Paulus findet. Einmal heißt, dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entsprechend, Alles heilig, was objektiv Gott zugehört und mit ihm in Verbindung steht (Röm. 11, 16. I. Cor. 7, 14 u. a.). Zum andern wird als heilig die sittliche Beschaffenheit bezeichnet, in der die Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck kommt. Wie schon im alten Testamente die Unberührtheit von dem sündhaften Weltwesen ein bedeutsames Moment in der Heiligkeit Gottes und in der von ihm geforderten Heiligkeit seines Volkes war, so tritt vollends im N. T. und sonderlich auch bei Paulus die sittliche Seite in der

Digitized by Google

Auffassung der Heiligkeit stark hervor (I. Cor. 7, 34. Col. 1, 22. Eph, 5, 27. vergl. die Substantiva ἁγιότης II. Cor. 1, 12 und ἁγιωσύνη Röm. 1, 4; II. Cor. 7, 1. cf. I. Petr. 1, 15. 16). Wenn aber der Geist bei Paulus als heilig bezeichnet wird, so werden wir durch die Mehrzahl der angeführten Stellen nicht darauf geführt, das Adjektivum ἅγιον in letzterem Sinne zu verstehen. Zunächst liegt auch bei Paulus in der Bezeichnung des Geistes als eines heiligen einfach ausgesprochen, daß der Geist Gott angehört und von Gott stammt. In der Welt seine Wirksamkeit entfaltend ist er als heiliger Geist doch nicht von der Welt. Der Gott des Heils, der seine Gnade in Christo der Welt geoffenbaret hat, tritt in ihm den in der Welt Angefochtenen mit seiner errettenden Liebe nahe, hebt ihre Herzen zu überirdischer Hoffnung und sieghafter Freude empor und ruft in ihnen das gläubige Bekenntnis zu dem erhöhten Heiland wach (Röm. 5, 5. II. Cor. 13, 13. Eph. 1, 13 – I. Th. 1, 6. Röm. 14, 17; 15, 15. I. Cor. 12, 3). Gott wirkt durch ihn, offenbart sich in ihm und teilt sich in ihm zu lebendig-wirksamer Gegenwart den Gläubigen mit, drum heißt er heiliger Geist.

Wenn aber der Apostel zur Begründung einer eindringlichen Ermahnung zu gottwohlgefälligen Wandel die Thessalonicher an ihre Berufung erinnert, in der sie Gottes heiligendes Wirken erfahren haben, und wenn er in Anknüpfung hieran sagt, daß der Verächter seiner Mahnung nicht einen Menschen, sondern Gott verwerfe, der auch seinen heiligen Geist (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ) in sie gebe (I. Thess. 4, 8), so ist in diesem Zusammenhang die nachdrückliche Hervorhebung der Heiligkeit des Geistes durch die Rücksicht auf den Inhalt der vorangegangenen Ermahnung (v. 1—6) herbeigeführt. Die Thessalonicher sind aufgefordert, so zu wandeln, daß sich der Wille Gottes, der auf ihre Heiligung gerichtet ist, an ihnen erfüllt (v. 3. 4.) Sie sind an die Verantwortung erinnert, die sie durch einen Wandel in Unreinheit und heidnischer Lust auf sich laden würden. Sie würden vor dem Richterstuhle Gottes ohne Entschuldigung dastehen, denn Gott hat es ihnen an nichts fehlen lassen, was ihnen zu einem Wandel nach seinem Willen nötig war. Wie das καλεῖν ἐν ἁγιασμῷ des 7. V., so steht auch das διδόναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ des 8. V. in engem Zusammenhang mit dem gottgewollten ἁγιασμὸς ὑμῶν des 3. V. (cf. auch v. 4)

Digitized by Google

Wo Gott seinen heiligen Geist in die Herzen giebt, da darf sich keine Unreinheit in Leben und Wandel mehr behaupten, da muß die Heiligung der Christen zur Ausgestaltung kommen. Danach werden wir an unserer Stelle in der Heiligkeit des Geistes die unbedingte sittliche Hoheit desselben sehen müssen, derzufolge alle sündige Unreinheit ihm widerstrebt.

Daß hier das Adj: ἅγιον nicht einfach die Zugehörigkeit zu Gott bezeichnet, ergiebt sich auch bereits daraus, daß diese Zugehörigkeit ja schon durch den gen. αὐτοῦ ausgedrückt ist. Während in I. Cor. 12, 3 die Bezeichnungen πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα ἅγιον als gleichbedeutend mit einander wechseln, wird hier dem πνεῦμα θεοῦ noch ausdrücklich die Eigenschaft des ἅγιον εἶναι beigelegt. In der Form wie im Inhalt, berührt sich danach die hier gegebene Bezeichnung des Geistes mit den alttestamentlichen Bezeichnungen in Ps. 51 u. Jes. 63. Hier wie dort steht nicht der absolute Begriff „des heiligen Geistes" vor uns, sondern der aus konkretem Zusammenhang erwachsene Begriff des heiligen Geistes Gottes oder des Geistes seiner Heiligkeit. Hier wie dort liegt der Gedanke vor, daß in dem Geist, den Gott den Seinen mitteilt, seine alle Sünde ausschließende Heiligkeit sich bekundet.

In noch höherem Grade als I. Thess. 4, 8 erinnert aber Eph. 4, 30 an jene alttestamentlichen Aussagen, insbesondere an Jes. 63, 10. 11. Wenn es an letzterer Stelle von dem undankbaren Volke hieß, daß es sich dem Geist der Heiligkeit Gottes widersetzt und ihm weh gethan habe, so ergeht in Eph. 4, 30 im Zusammenhang einer größeren Paräneſe die Aufforderung an die Leser: μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε κτλ. Auch hier liegt die Vorstellung zu Grunde, daß durch unheiliges, heidnisches Wesen der mitgeteilte Gottesgeist in seinem innersten Wesen verletzt werde, auch hier werden wir drum die Heiligkeit des Geistes in seiner unbedingten sittlichen Hoheit zu erkennen haben.

Zu demselben Ergebniß gelangen wir aber auch I. Cor. 6, 19, wo die schwere Schuld, die Christen durch Unzuchtssünde, also durch Versündigung gegen ihren eignen Leib, auf sich laden, dadurch zum Bewußtsein gebracht wird, daß der Leib der Christen als ein Tempel des in ihnen wohnenden heiligen Geistes, den sie von Gott her haben, bezeichnet wird. Bereits der Umstand,

Digitized by Google

daß die Abkunft des Geistes von Gott noch durch einen besonderen Relativsatz hervorgehoben wird, beweist, daß in dem Adjektivum ἅγιον der Nachdruck auf etwas Anderem als auf der objektiven Gottangehörigkeit des Geistes liegt. Vollends stellt der Zusammenhang es aber außer Zweifel, daß die Betonung der Heiligkeit des Geistes hier durch den Gegensatz zu dem ἁμαρτάνειν εἰς τὸ ἴδιον σῶμα veranlaßt ist. Wie darf der Leib durch Sünde entheiligt werden, der zum Tempel des hehren, reinen Gottesgeistes geworden ist! Als ein Heiligtum des Geistes muß er selbst für sündhaften Frevel unnahbar sein.

Wenn es aber an den letztbehandelten Stellen durch den jedesmaligen Zusammenhang geboten ist, in der Hervorhebung der Heiligkeit des Geistes einen Hinweis auf den aller Sünde widerstrebenden Charakter desselben zu erkennen, während an anderen Stellen in dem Ausdruck πνεῦμα ἅγιον eine derartige Beziehung nicht hervortritt, so ist doch aus dieser Erscheinung nicht der Schluß zu ziehen, daß Paulus mit der Bezeichnung „heiliger Geist" zwei ganz verschiedene Bedeutungen verbunden habe. Die weitere Bedeutung, in der der Begriff ihm in dem Sprachgebrauch seiner Zeit entgegentrat, bildet auch für ihn die Grundlage seines Gebrauchs. Auf dieser Grundlage aber erwuchs mit innerer Notwendigkeit eine engere Bedeutung, sobald der geschlossene Begriff in seine Bestandteile aufgelöst und das Attribut der Heiligkeit seinem inneren Gehalte nach selbständig gewürdigt wurde. Das Ergebnis dieses dialektischen Prozesses liegt an jenen drei Stellen vor, sofern an jeder derselben die Selbständigkeit das Adjektivums ἅγιον auch in der Form zum Ausdruck kommt (cf. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ). Hat aber in dem Bewußtsein des Apostels dieser Prozeß sich einmal vollzogen, so liegt es nahe, daß derselbe auch an solchen Stellen nachwirkt, an denen das Adjektivum ἅγιον nicht in der Weise betont wird, wie es an jenen vorerwähnten geschieht. In der That scheint das Adjektivum an einigen Stellen den ethischen Charakter des Geistes zu kennzeichnen, an denen es mit dem Substantivum πνεῦμα zu voller Einheit des Begriffes zusammengefaßt ist, so Röm. 9, 1, wo der Apostel sich für die Wahrhaftigkeit seiner Worte darauf beruft, daß ihm sein Gewissen im heiligen Geiste Zeugnis gebe, und II. Cor. 6, 6 wo die Worte ἐν πνεύματι ἁγίῳ inmitten der Wendungen ἐν χρηστότητι und

Digitized by Google

ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ stehen. Vgl. Tit. 3, 5, wo die ἀνακαίνωσις auf das πνεῦμα ἅγιον zurückgeführt wird.[1])

Wie viel oder wenig aber auch aus dieser oder jener Stelle gefolgert werden mag, als unzweifelhaft darf hingestellt werden, daß dem Geiste, der Gottes Heilsgegenwart in den Christen vermittelt, nach des Apostels Ueberzeugung eine innere Heiligkeit eignet, die ihn zu allem sündhaften Weltwesen in entscheidenden Gegensatz stellt. Ihre durchgreifende praktische Bedeutung bewährt aber diese Beurteilung des göttlichen Geistes in der paulinischen Anschauung von dem christlichen Heiligungsstande. Das Gesetz vermochte seine Heiligkeit dem ihm Untergebenen nicht mitzuteilen (Röm. 7, 12), weil es als γράμμα seinem Innern als eine fremde Größe gegenüberstand, der Geist teilt seine Heiligkeit dem Christen mit, weil er als innerlich treibende Lebensmacht von dem Herzen desselben Besitz genommen hat. Er wird im Christen zum wirksamen Prinzip eines gottgefälligen Lebens.

Diese Wertschätzung des Geistes tritt bei Paulus nicht, wie es nach der Darstellung von Pfleiderer[2]) erscheint, als etwas schlechterdings Neues, lediglich aus seiner persönlichen Erfahrung Geschöpftes auf. Es fehlt doch für dieselbe auch im A. T. nicht an Anknüpfungspunkten. Abgesehen von den erörterten Aussagen in Ps. 51 u. Jes. 63 verdient zunächst Ps. 143, 10 Erwähnung. Der demütige Beter ist von dem Bewußtsein erfüllt, daß er des Beistandes Gottes bedürfe, um hinfort die Sünde zu meiden, und diesem Bewußtsein giebt er in dem Gebetswort Ausdruck: „Lehre mich thun, was Dir wohlgefällt, Dein guter Geist führe mich auf ebenem Lande." Gottes רוּחַ טוֹבָה muß vor dem sittlichen Fall bewahren, der auf krummen, ungeraden Wegen drohen würde[3]). Vor allem aber erwarten die Propheten von der messianischen Zeit eine

---

[1]) Zu Röm. 1, 4. πνεῦμα ἁγιωσύνης siehe p. 115—117.

[2]) Besonders a. a. O. p. 199 — 203. Vgl. auch Weiß, Leben Jesu. II. Buch cap. 9.

[3]) Offenkundig haben die LXX das נִיׁשׁוֹר בְּאֶרֶץ תַּנְחֵנִי in sittlichem Sinne verstanden, wenn sie es durch die Worte τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὁδηγήσει με ἐν τῇ εὐθείᾳ wiedergeben. Vgl. auch Hupfelds Auslegung der Psalmen, in der die L. A. אֹרַח für אֶרֶץ begünstigt wird („auf geradem Pfad"). 1. Aufl. 4. Bd. p. 379 u. 384.

Digitized by Google

Mitteilung des göttlichen Geistes, durch die auch das religiös-sittliche Leben der Reichsgenossen umgestaltet wird. Auf den messianischen König wird sich nach Jes. 11, 2 nicht nur der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, sondern auch der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jehovahs (רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יהוה) niederlassen, und in dem Volke der Vollendungszeit wird auf Grund der Ausgießung des Geistes מִשְׁפָּט und צְדָקָה in vollem Maße walten (Jes. 32, 15 – 18 cf. 4, 4; 28, 6 auch 42,1). Ja, in Ezechiel wird wiederholt eine Reinigung und Erneuerung der Herzen durch den von Gott gesandten Geist in Aussicht gestellt. (Ez. 11, 19.20; 18, 30. 31; 39, 29 und besonders 36, 25–27. „Ich sprenge über euch reine Wasser, daß ihr rein werdet. — Ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist (רוּחַ חֲדָשָׁה) gebe ich in euer Inneres. — Meinen Geist gebe ich in euer Inneres und mache, daß ihr in meinen Geboten wandelt und meine Rechte bewahrt und thut". Vgl. auch Sach. 13, 1.) Der Gedanke einer Verinnerlichung des göttlichen Gesetzes in den Herzen aber hat in der jeremianischen Verheißung des Neuen Bundes einen über die Schranken des alttestamentlichen Gesetzesstandpunktes weit hinaus weisenden Ausdruck gefunden (Jerem. 31, 33).[1])

Sind aber in den Worten der Psalmsänger und Propheten so bedeutsame Keime der bei Paulus uns entgegentretenden Anschauung von der Erneuerung des Lebens durch den Geist enthalten, so werden wir überzeugt sein dürfen, daß auch in dem grundlegenden Zeugnis des Herrn und seiner ersten Apostel eine Würdigung der sittlich bestimmenden Wirksamkeit des Geistes nicht gefehlt hat. Allerdings tritt in den außerpaulinischen Schriften des neuen Testamentes diese Wirksamkeit des Geistes wesentlich zurück. Wenn aber Weiß zu dem Urteil gelangt, „daß der Geist überall im neuen Testament mit Ausnahme des Paulinismus nicht als Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebens, sondern als Prinzip der Gnadengaben gedacht ist mit denen Gott seine Diener ausrüstet"[2]), so scheint dies Urteil

[1]) Vergl. zur Beurteilung der רוּחַ מִשְׁפָּט bei Jes. und der רוּחַ חֲדָשָׁה bei Ez. die gegen Pfleiderer gerichteten Ausführungen von Wendt a. a. O. p. 151—53.

[2]) Bibl. Theol. 4. Aufl. p. 60 Anm.2, vergl. p. 129 Anm., 1. p. 147. 524. 25.

Digitized by Google

mir zu weit zu gehen. Eine Einschränkung desselben wird auch an anderer Stelle [1]) von Weiß selbst gegeben, sofern der Ausspruch Jesu Joh. 3, 5 von ihm auf die messianische Geistesausgießung bezogen wird, die als „der Ausgangspunkt der sittlichen Neugeburt" gedacht sei. Mit Joh. 3, 5 u. 6 ist aber der Ausspruch aus Joh. 6, 63 zu verbinden, demzufolge der in den Worten Jesu sich bezeugende Geist Leben, d. h. neues inneres Leben in der Gemeinschaft Gottes schafft. Und wenn es sich an diesen Stellen nicht um Mitteilung charismatischer Begabung, sondern um Neugestaltung des persönlichen Lebens handelt, so ist auch nach den johanneischen Abschiedsreden die Aufgabe des verheißenen Geistes zunächst, den Jüngern selbst die göttliche Wahrheit zum lebendigen Eigentum zu machen (16, 13; 14, 26) nicht, sie zur Mitteilung derselben an andere zu befähigen. Vgl. auch I. Joh. 4, 6; 5, 6. Die Wahrheit aber erscheint im johanneischen Zeugnis als eine göttliche Lebensmacht, die von dem Druck der Sünde frei macht (8, 32. 34) und den Wandel nach Gottes Willen gestaltet (I. Joh. 3, 19. Beachte die Correspondenz zwischen dem *γινώσκειν* und *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* Joh. 8, 32; 3, 21. I. Joh. 1, 6 cf. 2, 21) [2]). Führt also der Geist in die Wahrheit ein, ja ist in ihm die Wahrheit selbst vorhanden (I. 5, 6), so übt er auch auf das religiös-sittliche Leben bestimmenden Einfluß aus.

Und wie den johanneischen Schriften, so scheint auch dem I. Petrusbrief die Bedeutung des Geistes für das persönliche Leben nichts Fernliegendes zu sein. Denn in c. 1, 2 scheint im Zusammenhang der beiden ersten Verse der *ἁγιασμὸς πνεύματος* nicht zunächst die weihende Ausrüstung mit charismatischen Kräften, sondern vielmehr die heiligende Einführung in den persönlichen Gnadenstand zu bezeichnen.

Wenn aber in der Apostelgeschichte der Geist vornehmlich in seiner charismatischen Wirksamkeit gekennzeichnet wird, so ist doch nicht zu verkennen, daß nach der Darstellung des Buches die Pfingstausgießung des Geistes als die grundlegende That-

---

[1]) a. a. O. p. 673.

[2]) Vergl. Weiß a. a. O. p. 630 Anm. 4. „Die Wahrheit ist ein sittliches Prinzip — — sofern die wahre Gotteserkenntnis bestimmend für das (sittliche) Leben ist."

Digitized by Google

sache erscheint, auf die der gesamte Bestand und der gesamte Charakter der christlichen Gemeinde zurückgeht. Wenn in 2, 42—47 das religiöse und sittliche Gemeinschaftsleben der ersten Gemeinde geschildert wird, so sieht gewiß der Verfasser in diesem Gemeindeleben eine Auswirkung des Geistes, der als die Heilsgabe schlechthin den bußfertigen Täuflingen verheißen war (2, 38). Und wenn in 4, 32 die Einmütigkeit der Gläubigen gerühmt wird, nachdem unmittelbar zuvor, von einer neuen Erfüllung derselben mit dem Geiste berichtet war, so drängt sich die Annahme auf, daß der Verfasser zwischen dem in v. 31 u. in v. 32 Mitgeteilten einen inneren Zusammenhang gesehen habe. Wie innig aber das Glaubensleben der Christen mit dem Besitz des heiligen Geistes in der Ap.-G. verbunden wird, tritt uns in 6, 5 u. 11, 24 entgegen. (Aus anderen neutestamentlichen Schriften vergl. Jud. 19. 20 auch Hebr. 6, 4. 5.)

Zeigen sich aber außerhalb der paulinischen Briefe im neuen Testamente deutliche Spuren davon, daß der heilige Geist nicht blos als Prinzip der charismatischen Ausrüstung, sondern auch als Prinzip eines neuen Lebens angesehen ist, so erhebt sich freilich die Frage, ob in den Spuren einer derartigen Betrachtungsweise nicht bereits paulinische Einflüsse sich zu erkennen geben. Ich sehe dieser Frage gegenüber von einer Erörterung darüber ab, wie weit die johanneischen Reden des Herrn bei der Aufzeichnung durch den Evangelisten ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt haben, und beschränke mich darauf, im Hinblick auf die in gleicher Richtung liegenden alttestamentlichen Aussagen die Zurückführung der gekennzeichneten Spuren auf paulinische Einflüsse als entbehrlich zu bezeichnen. Wie uns zum Verständnis der Wirksamkeit und der Verkündigung Jesu die Erinnerung daran unerläßlich ist, daß Jesus durchaus in den alttestamentlichen Hoffnungen lebte, deren Verwirklichung er als seine Aufgabe betrachtete, so werden wir auch an das Zeugnis seiner Apostel mit der Voraussetzung herantreten müssen, daß den Aposteln die alttestamentliche Heilserwartung, deren Erfüllung ihnen in Christo erschienen war, ihrem wesentlichen Bestande nach gegenwärtig war. Zu den wesentlichen Stücken der prophetischen Erwartung gehörte aber ohne Zweifel die Hoffnung, die in Ezech. 36 so unzweideutigen Ausdruck gefunden hatte. Diese Hoffnung wird gewiß für die Anschauung des in Christo dargebotenen Heiles, die in der ersten

Digitized by Google

Gemeinde lebte, nicht ohne Bedeutung gewesen sein, wenn sie auch nicht bei allen apostolischen Zeugen mit der gleichen Kraft nachgewirkt hat.

Wir gewinnen danach die Ueberzeugung, daß es der paulinischen Anschauung von der erneuernden Wirksamkeit des Geistes weder an positiven Voraussetzungen im A. T., noch an sachlichen Berührungspunkten in der urapostolischen Predigt gefehlt hat. Die Anerkennung dieses geschichtlichen Zusammenhanges darf aber keinesfalls zu einer Verkennung der inneren Selbstständigkeit der paulinischen Anschauungen führen. Gerade wenn wir jenen vorbereitenden Aussagen aus dem A. und diesen begleitenden Zeugnissen aus dem N. T. die paulinischen Ausführungen gegenüberstellen, tritt es uns vielmehr entgegen, mit welcher originalen Kraft und Tiefe, mit welchem umfassenden Blick und welcher durchdringenden Klarheit, mit welcher strengen Geschlossenheit und welcher kühnen Konsequenz Paulus die Wirksamkeit des heiligen Geistes auf das religiös-sittliche Leben betrachtet und darlegt. Er hat selbst im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen die durchgreifende Erfahrung von der heiligenden und erneuernden, befreienden und innerlich nötigenden Kraft des Geistes gemacht, und auf Grund dieser Erfahrung giebt er seinen Gemeinden zuversichtlich Zeugnis von derselben. Um aber des Apostels Anschauung in ihrer inneren Einheit und ihrer vielseitigen Entfaltung zur Darstellung zu bringen, fassen wir zunächst den Gegensatz scharf in's Auge, in dem das gesamte sittliche Leben des Christen während dieses Erdenlebens sich bewegt, den Gegensatz des Geistes zum Fleisch. Wie sich in σάρξ und πνεῦμα Tod und Leben einander gegenüber stehen[1]), so auch Sünde und Heiligkeit.

Der religiöse Gegensatz wird im persönlichen Leben des Christen zu einem sittlichen (Gal. 5, 25. Röm. 8, 2). Der Geist, der als ein Geist des Lebens die im Fleische herrschende Macht des Todes bricht, indem er in Gottes Lebensgemeinschaft zieht, überwindet auch als heiliger Geist die im Fleische wohnende Sünde, die dem Tode unterwürfig macht und vom Leben ausschließt. Wir haben bereits gesehen, wie mit dem Eintritt in die Gemeinschaft Christi und mit dem Empfang seines Geistes die

[1]) Vergl. p. 182 ff.

Digitized by Google

Lösung von der im Fleische herrschenden Sünde ein für alle Mal für den Christen erfolgt ist[1]). Die Christo Angehörigen haben das Fleisch mit seinen Regungen und Begierden in den Kreuzestod gegeben (Gal. 5, 24), sie sind durch den Geist Gottes dem ungöttlichen Wesen entnommen, in dem sie vormals sich bewegten (I. Cor. 6, 11). Die Folge dieses durchgreifenden Erlebnisses aber ist, daß nunmehr an Stelle der im Fleische wohnenden Sünde der Geist selbst die treibende Kraft ihres Lebens und Wandels geworden ist (Gal. 5, 18 πνεύματι ἄγεσθε. Röm. 8, 14 πνεύματι θεοῦ ἄγονται). Waren sie vormals σαρκικοί, so sind sie nunmehr πνευματικοί (Gal. 6, 1). Führte sie vormals das εἶναι ἐν σαρκί zu einem εἶναι, φρονεῖν und περιπατεῖν κατὰ σάρκα,[2]) so sind sie jetzt als ἐν πνεύματι ὄντες auch κατὰ πνεῦμα ὄντες (Röm. 8, 8. 9. 5), ihr φρονεῖν hat τὰ τοῦ πνεύματος zum Objekt (v. 5), und ihr περιπατεῖν und στοιχεῖν geschieht κατὰ πνεῦμα (v. 4) oder πνεύματι (Gal. 5, 16. 25), nach der Norm und in der Kraft des Geistes. — Weil aber die πνευματικοί hier auf Erden noch in dem vergänglichen Fleischesleibe wandeln, der sie mit der Welt verbindet, hat mit dem entscheidenden Siege des Geistes über das Fleisch der Kampf nicht aufgehört. Vielmehr liegt die Bedeutung des vollzogenen Bruches mit der Sünde eben darin, daß derselbe im Leben des mit Christo Verbundenen eine stete Gegenwart gewinnt. Ist die Kreuzigung des Fleisches im gläubigen Anschluß an den Gekreuzigten vollzogen, so schließt die Glaubensgemeinschaft mit demselben eine stetige Abweisung der aus dem Fleische kommenden Reizungen zur Sünde ein. Und ist das Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des Lebensgeistes gebrochen (Röm. 8, 2), so bewährt der Geist im Christenstande seine Überlegenheit, indem er jede neue Regung der Sünde niederhält. Dieser gegenwärtige Kampf des Geistes mit dem Fleisch wird vom Apostel sonderlich in Gal. 5, 16 ff. und in Röm. 8, 12 ff. zu konkreter Darstellung gebracht. In Gal. 5, 16 wird vorausgesetzt, daß ἐπιθυμία σαρκός auch im Christen noch sich regt. Wo sie sich aber regt, da ringt sie auch danach, in dem persönlichen Handeln sich durchzusetzen. Wie soll der Christ ihrer sich erwehren? Soll er beim Gesetz Zuflucht suchen, wie

[1]) Vergl. p. 143—146. 157. 162.
[2]) Vergl. p. 26.

Digitized by Google

die Judaisten raten? Paulus verweist die Galater auf den Geist, den sie im Glauben an Christum empfangen haben.[1]) „Laßt nur den Geist die bestimmende Macht eures Wandels sein, dann wird es sicher nicht dazu kommen, daß ihr Fleischesgelüst ausführt." Steigt auch im Innern fleischliches Begehren auf, es wird ihm doch nicht möglich sein, sich zur That zu vollenden. Und warum nicht? weil das persönliche Thun und Handeln doch nicht zugleich von zwei schnurstraks einander entgegenlaufenden Mächten bestimmt werden kann. Zwei solche Mächte stehen aber nach v. 17 in der σάρξ und im πνεῦμα einander gegenüber[2]). Im Hinblick auf die offenkundigen Erfahrungen des Christenlebens spricht es der Apostel aus, daß das Begehren des Fleisches gegen den Geist sich richte. Dem aber setzt er die andere Aussage gegenüber: der Geist begehrt wider das Fleisch. Das Verbum ἐπιθυμεῖν ist sowohl zu dem Subjekt des ersten als zu dem des zweiten Satzes gehörig. Daß aber Paulus von einem ἐπιθυμεῖν des Geistes redet, hat gewiß nur in der vorliegenden Gegenüberstellung seinen Grund. Unter anderen Verhältnissen würde er etwa von einem φρονεῖν des πνεῦμα reden (cf. Röm. 8, 6). In diesem Zusammenhange war aber die Wahl des Verbum ἐπιθυμεῖν durch die Rückbeziehung auf den 16. V. an die Hand gegeben (Fleischesbegehren kann nicht zur Ausführung kommen, denn Fleischesbegehren richtet sich gegen den Geist). Und da an sich das Verbum in utramque partem verwendbar war, stand

[1]) Daß πνεῦμα in Gal. 5, 16—25 nicht den menschlichen Geist bezeichnet, (wie de Wette und Rückert meinen), sondern den den Christen zu eigen gegebenen Gottesgeist, ergiebt sich deutlich aus Röm 8, 14, wo das ἄγεσθαι πνεύματι, von dem Gal. 5, 18 geredet wird, ausdrücklich als ein ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ bezeichnet ist. Bei der Gleichartigkeit der beiderseitigen Gedankengänge kann die eine Aussage allerdings zur Erläuterung der andern dienen.

[2]) Vergl. den johanneischen Grundsatz: „Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Gottes Same in ihm bleibt. Er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist." I. Joh. 3, 9. So wenig sich hiernach mit dem Bleiben des σπέρμα τοῦ θεοῦ im Christen das ποιεῖν ἁμαρτίαν verträgt, so wenig verträgt sich mit einem πνεύματι περιπατεῖν ein ἐπιθυμίαν σαρκὸς τελεῖν. Wo der Christ Sünde thut, verleugnet er nach Joh. seine Geburt aus Gott und setzt er sich nach Paulus in innersten Widerspruch zu seinem Stand im Geist. Das Sündigen muß ihm innerlich unmöglich sein, wenn anders er den göttlichen Samen in seinem Innern trägt, und wenn anders der göttliche Geist bestimmende Macht seines Wandels ist.

Digitized by Google

dem nichts im Wege, es in bonam partem zur Bezeichnung des dem Geiste eignenden Strebens zu verwenden (vergl. den Gebrauch von ἐπιθυμία in Phil. 1, 23 und I. Theſſ. 2, 17). Sachlich aber liegt der wechſelſeitige Gegenſatz darin begründet, daß der Zug des Fleiſches auf das Gotte Feindliche gerichtet iſt (Röm. 8, 7), während der Zug des Geiſtes auf die Verwirklichung des Willens Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit hingeht (I. Theſſ. 4, 8. 3 u. a.). Während das Fleiſch den Menſchen in die Welt und in die vergänglichen Intereſſen des irdiſchen Lebens zu verſtricken ſucht, iſt des Geiſtes Abſehen darauf gerichtet, ihn über den Bann des Irdiſchen und Weltlichen hinauszuheben und ſeinem Wollen und Handeln die entſcheidende Richtung auf Gott zu geben. Beide ſuchen auf das perſönliche Leben des Menſchen beſtimmenden Einfluß auszuüben, innerhalb des perſönlichen Lebens des Menſchen ſtoßen ſie drum auf einander und führen ſie ihren Kampf. Darauf weiſt der Schluß des 17. V. eigens hin. Der Widerſtreit, der zwiſchen dem Begehren des Fleiſches und dem des Geiſtes beſteht, wird dahin erläutert, daß beide einander mit der Abſicht entgegenſtehen, die jedesmaligen Willensentſchlüſſe des Menſchen nicht zur That werden zu laſſen. Das Fleiſch will es nicht geſchehen laſſen, daß der Menſch die Entſchlüſſe ausführt, die der Geiſt in ihm geweckt hat, und wiederum tritt der Geiſt der Verwirklichung des fleiſchlichen Strebens entgegen. Gewiß iſt der Finalſatz: ἵνα μὴ, ἃ ἐὰν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε, in dieſer Doppelſeitigkeit zu verſtehen, hängt er doch von einem Hauptſatz ab, in dem ausdrücklich das Wechſelſeitige des Gegenſatzes hervorgehoben war (ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται). Indes es darf nicht überſehen werden, daß nach dem Zuſammenhange, in dem der 17. V. ſowohl mit dem vorangehenden als mit dem folgenden Verſe ſteht, der Schwerpunkt darauf liegt, daß der Geiſt den Chriſten wehrt, das auszuführen, was an fleiſchlichen Willensregungen in ihnen aufſteigt. Es iſt nicht etwa des Apoſtels Abſicht, auszuſprechen, daß der Chriſt, von den in ihm ſtreitenden Mächten hin und her geworfen werde, ſo daß es überhaupt zu keinem ποιεῖν bei ihm kommt, vielmehr liegt ihm in dieſem ganzen Zuſammenhang daran, den überlegenen Widerſtand des Geiſtes gegen das Fleiſch hervorzuheben.

Das Bild des Kampfes, das uns der Apoſtel in unſern Verſen giebt, erinnert ſtark an die Kampfesſchilderung in Röm. 7,

Digitized by Google

14—23. Hier wie dort wird darum gerungen, daß das θέλειν nicht zum ποιεῖν und κατεργάζεσθαι werde. Und doch welch' tiefgreifender Unterschied! Dort tritt das Gesetz der Sünde im Fleische mit Entschiedenheit entgegen, aber es kann nicht hindern, daß die Sünde dennoch sich bethätigt. Hier ist im Geist dem Fleisch ein Gegner erstanden, der ihm überlegen ist. Dort weckt das Gesetz wohl ein Wollen des Guten, aber es vermag nicht durchzusetzen, daß das Gute sich auch zur That vollendet. Hier darf mit guter Zuversicht zu einem πνεύματι περιπατεῖν aufgerufen werden, wenn auch das Fleisch sich gegen die Bethätigung des geistgeweckten Willens noch so heftig sträubt. Dort ein aussichtsloser Kampf gegen einen ungebrochenen Feind, hier ein Kampf, in dem der Sieg gewiß ist, ja ein Kampf, in dem der Sieg im Prinzip bereits errungen ist.

Führt uns aber Röm. 7 auf einen Standpunkt zurück, der nach Gal. 5 dahinten liegt, so stellt uns Röm. 8 dagegen auf denselben Boden, auf dem der Kampf nach Gal. 5 geführt wird. Der mit Christo im Glauben Verbundene ist durch die Macht des Lebensgeistes von der Macht der Sünde und des Todes frei gemacht (v. 2). Sein ganzes Sein und Wesen, sein Streben und Handeln hat vom Geiste eine Richtung erhalten, in welcher es dem φρονεῖν und περιπατεῖν der nach dem Fleische Lebenden durchaus zuwiderläuft (v. 4—9). Aber nicht nur in dem Gegensatz einer christlichen Gegenwart zu einer vorchristlichen Vergangenheit, auch nicht nur in dem Gegensatz der geistlich Gerichteten zu den fleischlich Gerichteten bezeugt sich der Gegensatz des Geistes zum Fleisch. Vielmehr giebt er sich nach v. 12 ff. innerhalb des sittlichen Lebens der Christo Angehörigen selbst in der steten Gegenwirkung gegen die πράξεις τοῦ σώματος zu erkennen, in denen die σάρξ ihren Einfluß zu behaupten sucht. Und wie in Gal. 5, so tritt uns auch hier entgegen, daß der Geist nicht nur in seiner sittlichen Richtung dem Fleische feindlich gegenübersteht, sondern auch an Kraft ihm überlegen ist. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann den Christen ein πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν zugemutet werden. Wie die ἐπιθυμία σαρκός sich dem Geiste gegenüber nicht in ihrer Macht über das persönliche Handeln des Menschen behaupten kann, so sind auch die Praktiken des

Digitized by Google

Leibes, d. h. die Umtriebe, die im irdischen Leibe vor sich gehen (cf. 7, 22) und uns in ein ζῆν κατὰ σάρκα zurückziehen wollen (8, 12), ständiger Ertötung preisgegeben, wofern wir ihnen nur in der Kraft des πνεῦμα entgegentreten. Der mit dem Geiste Ausgerüstete darf sich der Zusicherung aus I. Cor. 10, 13 getrösten, daß Gott die Versuchung nicht über seine Kraft (ὑπὲρ ὃ δύνασθε) werde hinausgehen lassen. Wie geschäftig auch das Fleisch nach Wiedergewinnung seiner Herrschaft ringt, und wie andringend auch die Versuchungen werden mögen, der Christo Angehörige hat nichts zu fürchten, wenn er vom Geist sich treiben läßt. Der Geist verleiht ihm eine Widerstandskraft, der gegenüber alle Anfechtungen zu nichte werden müssen (cf. Phil. 1, 19).[1])

---

[1]) Bemerkenswerth sind die Berührungen und die Gegensätze, die zwischen der paulinischen Anschauung von der Überwindung der fleischlichen Begierden und zwischen den Anschauungen der jüdischen Synagoge bestehen. Wenn Paulus ein fleischliches und ein geistliches ἐπιθυμεῖν einander gegenüberstellt, so erinnert das an die rabbinische Gegenüberstellung des יֵצֶר הָרַע und des יֵצֶר הַטּוֹב. Unter Anknüpfung an Gen. 6, 5 u. 8, 21 (יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע) wird gelehrt, daß in des Menschen Leibe (dem גּוּף) von Anfang an der יצר רע der böse Trieb, der Reiz zur Sünde wohne. Sauerteigartig wirkt er im Menschen als eine gährende Macht. Und wenn alle Sünden von ihm herstammen, so treibt er doch als Sinnenreiz am unmittelbarsten zur Sünde der Unkeuschheit, die gleichsam als Sünde κατ' ἐξοχήν erscheint. Seit dem Sündenfall hat er im Menschen das Uebergewicht über den יוֹצֵר, den Gott dem menschlichen Leibe ebenfalls gegeben hat. Aber er schlummert zunächst in dem einzelnen Menschen und erwacht erst vom 10. Jahre an. Von da an aber erstarkt er immer mehr und wird im Menschen zu einem אֵל זָר, zu einem fremden Gott, der ihn zum Abfall von Gott treibt.

Ein Heilmittel den Schädigungen des bösen Triebes gegenüber besitzt der Israelit aber in der Thora. Bereits mit der Beschneidung nach dem Gesetz ist eine Gegenwirkung gegen die Unreinheit des leiblichen Wesens eingetreten. Immerhin bleibt der gute Trieb dem bösen gegenüber noch machtlos, bis er durch die Gesetzesunterweisung gestärkt wird. Von der Zeit der beginnenden Mannbarkeit an tritt mit der strengeren Gewöhnung an das Gesetz der gute Trieb erst in Wirksamkeit, und nunmehr hält er den bösen Trieb da in Schranken, wo die Thora getrieben und befolgt wird. Vergl. Sifre 82b „So sprach der Heilige Israels: ich habe euch den bösen Trieb geschaffen, aber auch die Thora als Balsam für die Wunde. So lange ihr euch mit ihr beschäftigt, herrscht er nicht über euch." (Siehe Weber a. a. O. p. 209. 210.) Hinfort herrscht der gute Trieb in den צדיקים der böse in den רשׁעים. Vorhanden ist der letztere aber auch noch in den Gerechten. Völlig entwurzelt wird er erst in der zukünftigen Herrlichkeit.

Digitized by Google

Beweist aber der Geist seine Gotteskraft im Christen negativ, indem er des Fleisches Rat und Willen bricht und hindert, so wirkt er gleichzeitig auch positiv erneuernd, indem er Christum in den Gläubigen Gestalt gewinnen läßt. Sind die Christen durch des Geistes Wirken in Christi Gemeinschaft eingeführt, so werden sie nunmehr in dem Geistesstande immer fester mit ihm verbunden und immer mehr nach seinem Bilde umgewandelt. Ein göttliches *βεβαιοῦν εἰς Χριστόν* findet bei denen stetig statt, denen der Geist in's Herz gegeben ist (II. Cor. 1, 21. 22). Und wer mit aufgedecktem Glaubensauge die Herrlichkeit des Herren schaut, erfährt als von dem Geist des Herren her ein fortwährendes *μεταμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν εἰκόνα* (II. Cor. 3, 18 cf. Gal. 4, 19). Christi der Welt verborgene Herrlichkeit teilt sich im Geist den Seinen schrittweis mit, wo aber das geschieht, da geht auch Christi hingebende Liebe auf die Seinen über (II. Cor. 5, 14—16). Ist Jemand in Christo, so steht er als eine neue Schöpfung da (II. Cor. 5, 17 cf. Gal. 6, 15). Das Alte ist vergangen, die vormalige Verflochtenheit in das vergängliche Wesen dieser Welt hat mit der Kreuzigung des Fleisches aufgehört (Gal. 6, 14 *ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ*). Aber ein Neues ist erstanden, in die versöhnende Gemeinschaft Gottes aufgenommen (II. Cor. 5, 18 f.) steht der Christ hinfort in einem neuen Stande, führt er aber auch in Kraft des Geistes Christi ein neues Leben (v. 15) und sieht er Alles um sich her mit neuen Augen an (v. 16). War sein innerer Mensch im Gesetzesstande dem Fleische gegen-

---

Vgl. Bammidbar Rabba 17. „In dieser Welt, spricht Gott, reißt ihr euch los von den Geboten durch den יצר הרע, aber in der Zukunft reiße ich ihn mit der Wurzel aus euch heraus, denn es heißt: Und meinen Geist will ich in euer Herz geben." Auch diese Geistesmitteilung ist aber im Sinne der Synagoge durch Gottes Gesetzesoffenbarung vermittelt.

Paulus steht in scharfem Gegensatz zur Synagoge, wenn er die Ueberwindung der *ἐπιθυμία* nicht vom *νόμος* sondern vom *πνεῦμα* erwartet. Dagegen liegt die Annahme nahe, daß ihm die jüdische Auffassung des יצר הרע als Anknüpfung bei der Ausbildung seiner Anschauung von der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* gedient hat, wenn auch der böse Trieb im Rabbinismus nicht sowohl mit dem בשר als mit dem גוף verbunden wird. Diese Bemerkung diene zur Ergänzung des p. 54 — 61 Ausgeführten. (Vgl. für die gegebene Charakteristik der rabbin. Anschauung Weber, a. a. O. p. 22. 204—10. 220—31. 277. 382.)

Digitized by Google

Leibes, d. h. die Umtriebe, die im irdischen Leibe vor sich gehen (cf. 7, 22) und uns in ein ζῆν κατὰ σάρκα zurückziehen wollen (8, 12), ständiger Ertötung preisgegeben, wofern wir ihnen nur in der Kraft des πνεῦμα entgegentreten. Der mit dem Geiste Ausgerüstete darf sich der Zusicherung aus I. Cor. 10, 13 getrösten, daß Gott die Versuchung nicht über seine Kraft (ὑπὲρ ὃ δύνασθε) werde hinausgehen lassen. Wie geschäftig auch das Fleisch nach Wiedergewinnung seiner Herrschaft ringt, und wie andringend auch die Versuchungen werden mögen, der Christo Angehörige hat nichts zu fürchten, wenn er vom Geist sich treiben läßt. Der Geist verleiht ihm eine Widerstandskraft, der gegenüber alle Anfechtungen zu nichte werden müssen (cf. Phil. 1, 19).[1])

---

[1]) Bemerkenswerth sind die Berührungen und die Gegensätze, die zwischen der paulinischen Anschauung von der Überwindung der fleischlichen Begierden und zwischen den Anschauungen der jüdischen Synagoge bestehen. Wenn Paulus ein fleischliches und ein geistliches ἐπιθυμεῖν einander gegenüberstellt, so erinnert das an die rabbinische Gegenüberstellung des יֵצֶר הָרַע und des יֵצֶר הַטּוֹב. Unter Anknüpfung an Gen. 6, 5 u. 8, 21 (יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע) wird gelehrt, daß in des Menschen Leibe (dem גּוּף) von Anfang an der יצר רע der böse Trieb, der Reiz zur Sünde wohne. Sauerteigartig wirkt er im Menschen als eine gährende Macht. Und wenn alle Sünden von ihm herstammen, so treibt er doch als Sinnenreiz am unmittelbarsten zur Sünde der Unkeuschheit, die gleichsam als Sünde κατ' ἐξοχήν erscheint. Seit dem Sündenfall hat er im Menschen das Uebergewicht über den יוֹצֵר, den Gott dem menschlichen Leibe ebenfalls gegeben hat. Aber er schlummert zunächst in dem einzelnen Menschen und erwacht erst vom 10. Jahre an. Von da an aber erstarkt er immer mehr und wird im Menschen zu einem אֵל זָר, zu einem fremden Gott, der ihn zum Abfall von Gott treibt.

Ein Heilmittel den Schädigungen des bösen Triebes gegenüber besitzt der Israelit aber in der Thora. Bereits mit der Beschneidung nach dem Gesetz ist eine Gegenwirkung gegen die Unreinheit des leiblichen Wesens eingetreten. Immerhin bleibt der gute Trieb dem bösen gegenüber noch machtlos, bis er durch die Gesetzesunterweisung gestärkt wird. Von der Zeit der beginnenden Mannbarkeit an tritt mit der strengeren Gewöhnung an das Gesetz der gute Trieb erst in Wirksamkeit, und nunmehr hält er den bösen Trieb da in Schranken, wo die Thora getrieben und befolgt wird. Vergl. Sifre 82b „So sprach der Heilige Israels: ich habe euch den bösen Trieb geschaffen, aber auch die Thora als Balsam für die Wunde. So lange ihr euch mit ihr beschäftigt, herrscht er nicht über euch." (Siehe Weber a. a. O. p. 209. 210.) Hinfort herrscht der gute Trieb in den צדיקים der böse in den רשׁעים. Vorhanden ist der letztere aber auch noch in den Gerechten. Völlig entwurzelt wird er erst in der zukünftigen Herrlichkeit.

Digitized by Google

Beweiſt aber der Geiſt ſeine Gotteskraft im Chriſten negativ, indem er des Fleiſches Rat und Willen bricht und hindert, ſo wirkt er gleichzeitig auch poſitiv erneuernd, indem er Chriſtum in den Gläubigen Geſtalt gewinnen läßt. Sind die Chriſten durch des Geiſtes Wirken in Chriſti Gemeinſchaft eingeführt, ſo werden ſie nunmehr in dem Geiſtesſtande immer feſter mit ihm verbunden und immer mehr nach ſeinem Bilde umgewandelt. Ein göttliches *βεβαιοῦν εἰς Χριστόν* findet bei denen ſtetig ſtatt, denen der Geiſt in's Herz gegeben iſt (II. Cor. 1, 21. 22). Und wer mit aufgedecktem Glaubensauge die Herrlichkeit des Herren ſchaut, erfährt als von dem Geiſt des Herren her ein fortwährendes *μεταμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν εἰκόνα* (II. Cor. 3, 18 cf. Gal. 4, 19). Chriſti der Welt verborgene Herrlichkeit teilt ſich im Geiſt den Seinen ſchrittweis mit, wo aber das geſchieht, da geht auch Chriſti hingebende Liebe auf die Seinen über (II. Cor. 5, 14—16). Iſt Jemand in Chriſto, ſo ſteht er als eine neue Schöpfung da (II. Cor. 5, 17 cf. Gal. 6, 15). Das Alte iſt vergangen, die vormalige Verflochtenheit in das vergängliche Weſen dieſer Welt hat mit der Kreuzigung des Fleiſches aufgehört (Gal. 6, 14 *ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ*). Aber ein Neues iſt erſtanden, in die verſöhnende Gemeinſchaft Gottes aufgenommen (II. Cor. 5, 18 f.) ſteht der Chriſt hinfort in einem neuen Stande, führt er aber auch in Kraft des Geiſtes Chriſti ein neues Leben (v. 15) und ſieht er Alles um ſich her mit neuen Augen an (v. 16). War ſein innerer Menſch im Geſetzesſtande dem Fleiſche gegen-

---

Vgl. Bammidbar Rabba 17. „In dieſer Welt, ſpricht Gott, reißt ihr euch los von den Geboten durch den יצר הרע, aber in der Zukunft reiße ich ihn mit der Wurzel aus euch heraus, denn es heißt: Und meinen Geiſt will ich in euer Herz geben." Auch dieſe Geiſtesmitteilung iſt aber im Sinne der Synagoge durch Gottes Geſetzesoffenbarung vermittelt.

Paulus ſteht in ſcharfem Gegenſatz zur Synagoge, wenn er die Ueberwindung der *ἐπιθυμία* nicht vom *νόμος* ſondern vom *πνεῦμα* erwartet. Dagegen liegt die Annahme nahe, daß ihm die jüdiſche Auffaſſung des יצר הרע als Anknüpfung bei der Ausbildung ſeiner Anſchauung von der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* gedient hat, wenn auch der böſe Trieb im Rabbinismus nicht ſowohl mit dem בשר als mit dem גוף verbunden wird. Dieſe Bemerkung diene zur Ergänzung des p. 54 — 61 Ausgeführten. (Vgl. für die gegebene Charakteriſtik der rabbin. Anſchauung Weber, a. a. O. p. 22. 204—10. 220—31. 277. 382.)

Digitized by Google

über machtlos, so erfährt derselbe nunmehr eine stetige Erneuerung und Kräftigung durch den Geist (II. Cor. 4, 16. Eph. 3, 16). Und in gleicher Weise vollzieht sich an dem Herzen der an Christum Glaubenden ein göttliches στηρίζειν, das bald unmittelbar auf Christum, bald auf die vermittelnde Wirksamkeit des Geistes zurückgeführt wird (I. Thess. 3, 13. II. Thess. 2. 17; 3, 3. Röm. 1, 11; 16, 25)[1]). Nunmehr kann der Apostel, der sich seiner eigenen Schwachheit so demütig bewußt ist (I. Cor. 2, 3. II. 12, 9. 10), mit siegesgewisser Zuversicht an die Philipper schreiben πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (Phil. 4, 13). Weil Christus ihm seine Kraft mitteilt, weiß er sich allen Verhältnissen gewachsen, in die ihn sein Christenstand und sein Apostelberuf hineinführt. Vor keiner von Gott ihm gestellten sittlichen Aufgabe schrickt er zurück, einer jeden gegenüber behauptet er eine sittliche Überlegenheit, die aus dem Geiste stammt, in dem ihm Christus gegenwärtig ist. (Vgl. II. Cor. 12, 10 ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. Die δύναμις Χριστοῦ bethätigt sich in der δύναμις πνεύματος. Röm. 15, 18. 19).

Übt aber der Geist im Christen eine sittlich umgestaltende und festigende Wirksamkeit aus, so kann in Gal. 5, 22. 23 das neue sittliche Wesen im Christenstande als eine Geistesfrucht bezeichnet werden. Unmittelbar zuvor hatte der Apostel die einzelnen Erscheinungen des Sündenlebens als τὰ ἔργα τῆς σαρκός bezeichnet. Wenn er demgegenüber die Auswirkung des Geistes im sittlichen Leben ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος nennt, so hat gewiß der Wechsel im Ausdruck nicht nur in Paulus Vorliebe für Mannigfaltigkeit der Rede seinen Grund. Vielmehr bekundet sich in dem Wechsel der numeri das Bewußtsein des Apostels, daß es sich im Sündenleben um mannigfach auseinandergehende Bethätigungen des Fleisches handelt, während

[1]) Wenn der Apostel in Röm. 1, 11 von der Mitteilung eines χάρισμα πνευματικόν an die Römer redet, so denkt er gewiß nicht an die Mitteilung einer Gabe, die sich auf das menschliche πνεῦμα, auf das innere Leben der Menschen bezieht (Hofmann zu dieser Stelle. Vgl. auch Bleibtreu, die drei ersten Kapitel des Römerbriefes p. 21). Gegen diese Auffassung spricht der stehende Gebrauch des Adj. πνευματικός, durch das die betr. Subjekte bei Paulus stets als vom Geiste Gottes gewirkt oder bestimmt bezeichnet werden. So ist auch hier das χάρισμα πνευματικόν eine geistgewirkte Gnadengabe, die in dem Trost und Zuspruch des Apostels den Christen dargeboten wird. (cf. Meyer-Weiß, Röm. Brf. p. 62.)

Digitized by Google

das vom Geist gewirkte sittliche Leben sich als etwas innerlich Geschlossenes und Einheitliches darstellt. Und nicht von dem Werk, sondern von der Frucht des Geistes redet er, weil ihm bei Betrachtung des christlichen Lebens das entscheidende Gewicht nicht auf die offenkundige Bethätigung desselben, sondern auf die ihm zu Grunde liegende Gesinnung fällt. Der innere Zusammenhang zwischen der sittlichen Gesinnung des Christen und zwischen dem Walten des göttlichen Geistes konnte aber nicht bestimmter und anschaulicher gekennzeichnet werden, als durch die Bezeichnung jener Gesinnung als eines καρπὸς τοῦ πνεύματος. Als ein triebkräftiger Same ist der heilige Geist den Christen in's Herz gegeben. Wo er seine verborgene Kraft entfaltet, da treibt er mit innerer Notwendigkeit als sein selbstverständliches Erzeugnis eine Gesinnung des Herzens hervor, die hinfort dem persönlichen Verhalten des Christen sein Gepräge giebt. Diese einheitliche Frucht des Geistes stellt sich uns aber Gal. 5, 22. 23 in reicher Ausgestaltung dar: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Mildigkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit." Die Liebe, in der wir nach v. 13—15 die Liebe zu dem Nächsten zu erkennen haben, eröffnet nicht nur die Reihe der aufgeführten Stücke, sondern nimmt auch zu den meisten der nachher genannten Erweisungen des Geistes eine übergeordnete Stellung ein. In der μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις und πραΰτης haben wir ersichtlich christliche Tugenden vor uns, in denen sich die Haupttugend der Liebe je nach den verschiedenen Lebenslagen mannigfach entfaltet. Wäre die πίστις hier der Heilsglaube, so würde sie gewiß nicht an so später Stelle stehen. Inmitten der Gütigkeit und Sanftmut kann sie nur das Zutrauen zu dem Nächsten oder, was angesichts des n. t. Sprachgebrauchs den Vorzug verdient, die Treue dem Andern gegenüber bezeichnen. Dagegen reiht sich die ἐγκράτεια, die Tugend der enthaltsamen Selbstbeherrschung, den Tugenden der Nächstenliebe nur lose an. Wir werden nicht sagen dürfen, daß der Apostel auch die ἐγκράτεια als eine Ausgestaltung der ἀγάπη habe hinstellen wollen, denn während die Einzelerweisungen der Nächstenliebe den Gegensatz zu den v. 20. 21a genannten Sünden der Liebloſigkeit bilden, fällt die ἐγκράτεια unter einen anderen Gesichtspunkt, sofern sie das Widerspiel der in v. 19 und 21 aufgeführten Sünden der Unkeuschheit und

Digitized by Google

Unmäßigkeit ist. Aber wir werden sagen dürfen, daß für Paulus in dem geschlossenen christlichen Charakter, der sich als des Geistes Frucht darstellt, die hingebende Liebe zu dem Nächsten mit der keuschen Selbstbewahrung eng verbunden ist. Insbesondere aber ist es für des Apostels Anschauung von der Auswirkung des Geistes im persönlichen Christenleben kennzeichnend, daß unter den aufgeführten Stücken, in denen sich die Frucht des Geistes entfaltet, Freude und Friede unmittelbar an die zuerst genannte Liebe angeschlossen, den nachfolgenden Ausgestaltungen der Liebe in Langmut, Güte u. s. w. aber vorangeschickt sind. Haben wir in der Freude und dem Frieden die Grundstimmung des christlichen Gemütes zu erkennen[1]), so liegt in dieser Zwischenstellung ausgesprochen, daß die sittlich-treibende und religiös-erhebende Wirksamkeit des Geistes durchaus Hand in Hand geht. Die geistgewirkte Freude an dem in Christo erschienenen Heil und die innere Befriedigung des Kindesstandes vermag sich nicht im Herzen durchzusetzen, wenn nicht unter dem Antrieb seines Geistes Christi Liebessinn im Innern mächtig wird (vergl. auch Röm. 8, 14. 15). Wo aber durch den Geist die Gesinnung aufrichtiger Liebe wachgerufen wird, da spiegelt sich der gottgemäße Sinn in der Freudigkeit des Herzens ab, und wiederum bewährt sich der innere Friede in der unbeirrten Zuversicht, mit der der Christ seinen Liebessinn behauptet. Hat der Christ in der Gemeinschaft des geduldigen und sanftmütigen Herrn einen inneren Halt gefunden, so gewinnt er die Kraft, auch selber denen, die ihm nicht zu Willen sind, mit μακροθυμία und πραΰτης zu begegnen. In dem allen aber bezeugt sich derselbe Geist, der den Bann des Fleisches und der Welt überwindet und in die Gemeinschaft Gottes zieht (5, 16. 4, 6).

---

[1]) Die χαρά ist gewiß nicht die Freude an dem Nächsten, den man lieb hat (Hofm. a. a. O. II. Thl. 1. Abthl p. 187), sondern, wie so oft bei Paulus, die Freude an dem erfahrenen Heil. Näher liegt es bei εἰρήνη an den Frieden mit dem Nächsten zu denken (u. a. Meyer-Siefert zu dieser Stelle). Indes wenn die Verbindung mit μακροθυμία oder der Gegensatz zu ἔχθραι hiefür sprechen könnte, so fällt doch die Verbindung mit χαρά schwerer in's Gewicht. Erscheinen doch χαρά und εἰρήνη bei Paulus wiederholt mit einander verbunden (Röm. 14, 17; 15, 13), und bezeichnet doch in diesen Fällen εἰρήνη stets den inneren Seelenfrieden, der auf dem Frieden mit Gott beruht.

Digitized by Google

Wie aber die christliche Nächstenliebe in ihren mannigfachen Ausgestaltungen in Gal. 5, 22. 23 als die vornehmlichste Frucht des Geistes erscheint, so wird sie mehrfach vom Apostel mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes eng verbunden. So II. Cor. 6, 6. In der ergreifenden Schilderung, die Paulus II. Cor. 6, 4ff. von seinem apostolischen Wirken giebt, kennzeichnet er die Gesinnung, die ihn bei seinem Thun beseelt, dahin, daß er sich in mannigfachster Bedrängnis als Diener Gottes bewähre ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ. Ersichtlich gelangt die lebhaft sich steigernde Rede in der Erwähnung des heiligen Geistes und der ungeheuchelten Liebe zu einem Höhepunkt, von dem aus auch die vorangehenden Aussagen neues Licht erhalten. Die Lauterkeit der Gesinnung, die alles Unreine meidet, die Einsicht, die die gottgewiesenen Wege findet, die Langmut und die Gütigkeit weist über sich hinaus auf den heiligen Geist, der in dem Innern des Apostels waltet, auf die ungeheuchelte Liebe, die den Grundzug seines Wesens bildet. Der Geist die göttliche Triebkraft, die Liebe die gottgewirkte Herzensrichtung, die jenen apostolischen Tugenden zu Grunde liegt.

Neben einander werden Geist und Liebe auch I. Cor. 4, 21 genannt. Aber freilich entsteht dort die Frage, ob nicht das der ἀγάπη nachgestellte πνεῦμα πραΰτητος einfach den sanftmütigen Sinn bezeichne (vgl. I. Petri 3, 4). Der Vergleich mit Gal. 6, 1 legt eine andere Auffassung nahe. Werden an letztgenannter Stelle die Christen aufgefordert, als πνευματικοί dem Strauchelnden ἐν πνεύματι πραΰτητος zurechtzuhelfen, so ist gewiß unter dem πνεῦμα πραΰτητος derselbe Geist verstanden, der den Christen eben ihren Charakter als πνευματικοί aufgeprägt hat, d. h. der ihnen verliehene Gottesgeist, der nach 5, 23 die πραΰτης als seine Frucht hervortreibt. Die Christen würden ihren Charakter als „Geistliche" verleugnen, wenn sie nicht dem Zuge des Geistes folgten, der sie zur Sanftmut treibt. In I. Cor. 4, 21 liegt nun freilich auf dem πνεῦμα nicht der gleiche Nachdruck als in Gal. 6, 1. Das Unterscheidende in den verschiedenen Arten seines Kommens, zwischen denen die Corinther wählen sollen, liegt nicht darin, daß er in dem einen Falle in göttlichem Geiste auftreten würde, im anderen nicht. Würde doch auch sein Gebrauch der züchtigenden Rute im heiligen Geiste

Digitized by Google

geschehen. Vielmehr fällt bei der Gegenüberstellung der Nachdruck im zweiten Gliede ganz auf die ἀγάπη und πραΰτης. Immerhin aber wird πνεῦμα die treibende Kraft der πραΰτης bezeichnen. Der Apostel stellt den Corinthern anheim, ob er mit der Rute kommen, oder ob er bei seiner Ankunft Liebe walten und sich von einem Geist, der milde stimmt, regieren lassen soll. Welcher Geist es sei, der dem Reuigen gegenüber zur Sanftmut treibt, wird dabei nicht irgendwie ausgesprochen. Daß der göttliche Geist es sei, wird aber nach Gal. 5, 23; 6, 1 als selbstverständliche Voraussetzung anzusehen sein. Der göttliche Geist bethätigt sich bald als Geist der Zucht und bald als Geist der Sanftmut. Von den Corinthern hängt es ab, als was für einen Geist er sich in dem Verhalten des Apostels ihnen gegenüber bethätigen soll.

Anders gestaltet sich die Frage, ob in Col. 1, 8 die ἀγάπη ἐν πνεύματι als eine vom heiligen Geiste getragene oder als eine im menschlichen Innern wohnende Liebe zu verstehen sei. Jedenfalls weist der Zusammenhang darauf hin, daß es sich bei der Liebe, von der Epaphras dem Paulus Kunde gegeben, nicht um die Liebe der Colosser zu den Brüdern überhaupt oder um ihre Liebe zu Epaphras, sondern vielmehr um ihre Liebe zu dem Apostel selbst handelt.[1]) Der Apostel setzt aber nach c. 2, 1 voraus, daß die Colosser sein leibliches Angesicht noch nicht gesehen haben, und sagt unmittelbar darauf von sich, daß er, dem Fleische nach ihnen fern, doch im Geiste bei ihnen sei (v. 5). Mit diesen Aussagen in Korrespondenz gestellt scheint c. 1, 8 zu besagen, daß die Liebe der Colosser zu dem von Angesicht ihnen unbekannten Apostel in einer geistigen Gemeinschaft bestehe, die jeder leiblich-fleischlichen Vermittlung entbehre. Wie der Apostel im Geiste bei ihnen ist, so sind sie im Geiste ihm verbunden und zugethan. Eine Nötigung, πνεῦμα auf den göttlichen Geist zu beziehen, scheint an dieser Stelle nicht vorzuliegen. Aber ich wage andererseits nicht, die Möglichkeit einer solchen Beziehung in Abrede zu stellen. Lag es doch für Paulus nahe, die Liebe der Colosser, die von aller irdischen Bekanntschaft unabhängig war, nach ihrem überirdischen göttlichen Gehalt zu kennzeichnen,

[1]) Vgl. Klöpper, der Brief an die Colosser, 1882 p. 153 f. Im Gegensatz zu Meyer auch Franke in der 5. Aufl. des Krit. exeg. Handb. 1887.

Digitized by Google

und hervorzuheben, daß sie im Geiste Christi ihre beseelende Kraft und ihr Lebenselement besitze.

In voller Deutlichkeit ist dieser, auf Gal. 5, 22 zurückführende Gedanke in Röm. 15, 30 ausgesprochen. Wenn der Apostel hier seine Aufforderung, durch Fürbitte zu Gott im Kampf ihm beizustehen, unter begründendem Hinweis auf den Herrn Jesum Christum und auf die ἀγάπη τοῦ πνεύματος ausgehen läßt, so liegt ihm offenbar daran, die Pflicht der Fürbitte als eine spezifisch christliche hinzustellen. Der Zusammenhang mit den unmittelbar vorangehenden Worten macht es hiernach unzweifelhaft, daß er die Liebe als eine vom heiligen Geist gewirkte bezeichnen will. Wie der Blick auf Christum, ihren gemeinsamen Herrn, die Römer zu ernstem Eifer im Gebet für den Apostel treiben muß, so nicht minder die Erinnerung an die Liebe, in der der Geist Christi die persönlich einander Unbekannten und durch manigfache Schranken Geschiedenen mit einander verbindet.

Und wird die Liebe, die des Geistes Frucht ist, in Röm. 15, 30 ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος genannt, so heißt der Geist, der diese Liebe hervortreibt, in II. Tim, 1, 7 ein πνεῦμα ἀγάπης. „Gott hat uns nicht einen Geist der Zaghaftigkeit gegeben, sondern einen Geist der Kraft und Liebe und Zucht."

In mannigfachster Weise tritt uns so in dem Bereich des Paulinismus der innige Zusammenhang zwischen dem Walten des göttlichen Geistes und der Liebesgesinnung der Christen entgegen. Wo der Geist des Fleisches selbstsüchtiges Begehren bricht, da entfaltet sich die selbstlose Liebe, in der sich demütige Bescheidenheit und ernste Wahrhaftigkeit, zarte Zurückhaltung und hingebende Aufopferung, tragende Geduld, vergebende Sanftmut und unermüdlich hoffendes Vertrauen mit einander vereinen (vergl. I. Cor. 13, 4—7). Aus der Triebkraft des Geistes erwächst die Liebe, die den Apostel und seine Gemeinden aneinander kettet, die als φιλαδελφία die Brüder in Christo überhaupt unter sich verbindet (Röm. 12, 10. I. Thess. 4, 9), die als Nächstenliebe aber keine Schranken kennt, sondern Jedermanns sich annimmt, der irgend ihrer bedarf (Röm. 12, 17. 18. I. Thess. 3, 12).

Wenn aber nach Gal. 5, 22 in dieser Liebe der Geist zu seiner Auswirkung gelangt, so findet nach v. 6 des nämlichen Kap. in ihr der Glaube seine Bethätigung. Dem judaistischen

Digitized by Google

Dringen auf Gesetzesbeobachtung gegenüber betont der Apostel in gleicher Weise die Allgenugsamkeit des Geistes und die Allgenugsamkeit des Glaubens zur Umgestaltung des sittlichen Lebens. Wir kommen also wiederum zu dem Schluß, daß für Paulus Geist und Glaube gemeinsam die bestimmenden Faktoren des Christenlebens sind. Wie uns dies hinsichtlich der Hoffnung und der Freude entgegentrat[1]), so zeigt es sich uns auch im Hinblick auf die Liebe. In charakteristischer Weise erscheinen in Eph. 3, 16—18 Geist, Glaube und Liebe mit einander verbunden. Zweierlei hat der Apostel den Christen erbeten: daß sie durch den Geist Stärkung für den inneren Menschen empfangen, und daß durch den Glauben Christus in ihren Herzen wohnen möge. Beides aber zielt dem 18. V. zufolge darauf ab, daß sie in Liebe gewurzelt und gegründet, ein Verständnis der alle Erkenntnis übersteigenden Liebe Christi, gewinnen möchten. Festigung in der Liebe erscheint also hienach gleicherweise durch Geist und Glauben bedingt. (Für das Letztere vergl. auch I. Tim. 1, 5 *ἀγάπη — — ἐκ πίστεως ἀνυποκρίτου.*)

Und da die Liebe die Grundgesinnung ist, die das christliche Handeln bestimmt, so gilt von allem Thun der Christen, daß es aus dem Geist und aus dem Glauben kommen müsse. Was des Geistes Art verleugnet, trägt des Fleisches Stempel an sich und ist drum vom Übel (cf. Gal. 5, 16 ff). Und Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (Röm. 14, 23).

Wie ist aber diese gleichzeitige Zurückführung des sittlichen Lebens auf Geist und Glauben bei Paulus zu erklären? Pfleiderer sagt (im wesentlichen Anschluß an Baur): Der „Glaube" (als wirksame Kraft des Guten) bezeichnet dasselbe christliche Lebensprinzip wie der „Geist", nur jener nach der subjektiven, dieser nach der objektiven Seite.[2]) Dies Urteil giebt die Anschauung des Apostels schwerlich richtig wieder. Gewiß sind die Wirkungen des Geistes bei Paulus auch Wirkungen des Glaubens. Daraus darf aber in Paulus Sinne nicht der Schluß gezogen werden, daß der Glaube der dem Subjekte

[1]) Vergl. p. 210, 11 u. 224.
[2]) a. a. O. p. 171.

Digitized by Google

immanent gewordene Gottesgeist, der Geist der als objektive Größe angeschaute Glaube sei. Vielmehr stehen Geist und Glauben im Verhältnis gegenseitiger lebendiger Wechselwirkung. Wenn dieselbe sittliche Handlung einmal als Wirkung Gottes und dann wieder als Äußerung des menschlichen Innenlebens dargestellt wird, so schließt diese zwiefache Darstellung nicht eine Identifizierung der wirkenden Faktoren ein, sondern sie besagt allein, daß Gott jene Wirkung hervorrief, indem er bestimmenden Einfluß auf das menschliche Innenleben gewann, und daß das menschliche Innere sich nur zufolge erfahrener göttlicher Einwirkung in dieser Weise äußern konnte[1]). Dasselbe Verhältnis besteht aber für Paulus bei der Weckung christlichen Lebens zwischen dem Geist und dem Glauben. Der Geist ist als objektive göttliche Lebensmacht im Menschenherzen wirksam und entfaltet in demselben seine göttliche Triebkraft, der Glaube wirkt, sofern sich in ihm das Menschenherz den Einwirkungen des Geistes erschließt und auf dieselben eingeht. Vermöge dieser lebendigen Wechselbeziehung zwischen dem triebkräftigen Gottesgeist und dem empfangenden Glauben werden die sittlichen Impulse, die vom Geist ausgehen, in das persönliche Leben des Christen aufgenommen, und werden sie in demselben zu Antrieben, die nunmehr vom Glauben selbst getragen werden. Insofern erscheint der Glaube selbst als eine treibende Kraft, die sich in einem gottgefälligen Wandel bethätigt.

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir in's Auge fassen, daß der Glaube sich an Christum hält, der als der Gekreuzigte und Auferstandene sich im Geist bezeugt. Im Glauben ist der Apostel dessen gewiß, daß Christus ihn geliebt und sich für ihn dahingegeben habe (Gal. 2, 20). Wo aber die errettende Liebe Christi der Halt der religiösen Zuversicht geworden ist, da gewinnt sie eine Macht über das gesamte persönliche Leben, da hält sie den Glaubenden so in Schranken, daß alles selbstsüchtige Treiben ihm unmöglich wird. Im Glauben an Christum kann der Apostel nicht anders, als Christo sein Leben ganz zu weihen und denen in Liebe zu dienen, für die sein Herr gestorben ist (II. Cor. 5, 13—15; 8, 8. 9. I. Cor. 8, 11. Röm. 14, 15). Empfängt der Glaube aber den Trieb zu hingebender Liebe aus

[1]) Vergl. I. Cor. 15, 10 *περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί.*

Digitized by Google

der Liebe Christi, so geschieht das durch den Geist, in dem die Liebe Christi ihm lebendig nahe tritt. Wer Christi Geist nicht hat, der hat auch an Christi Liebe keinen persönlichen Anteil. Wem aber Christi Geist durch den Glauben im Herzen wohnt, der erfährt auch im Glauben die Macht der Liebe Christi, die zur Bruderliebe treibt.

Auf der andern Seite aber schließt der Glaube an Christum das feste Vertrauen ein, daß Christus der Sünde abgestorben sei und daß mit seinem Tode die Sünde auch über uns die Macht verloren habe (Röm. 6). Wo dies Vertrauen aber lebendig ist, da muß es sich in der entschlossenen Abkehr von der Sünde bewähren und behaupten. Wo noch ἁμαρτία ist, hat also der Glaube noch nicht seine volle Kraft entfaltet. Auch hier aber gilt, daß die entscheidende Glaubenserfahrung von der Überlegenheit des Herrn über die Sünde nach des Apostels Überzeugung nur da gemacht wird, wo Christus mit seinem Lebensgeiste sich bezeugt (Röm. 8, 1 ff.).

Zusammenfassend aber sagen wir hiernach, daß Christi Geist, vom Glauben in's Herz gefaßt, dem Glauben eine Triebkraft giebt, vermöge deren derselbe in der Liebe wirksam wird. Und in dem Liebessinn, der aus dem Geist und aus dem Glauben stammt, kommt Christi Bild zu voller Ausgestaltung.

Wo aber vom Geiste Christi diese Wirkungen ausgehen, ist mit der Befreiung von der Macht des Fleisches auch Freiheit vom Gesetz gegeben. Weil das Gesetz nicht im Stande war, den Sünder des verheißenen Heiles teilhaftig zu machen, ist mit der Eröffnung des Glaubensweges das Suchen der Gerechtigkeit auf dem Wege der Gesetzeswerke hinfällig geworden. Und weil das Gesetz sich als ohnmächtig erwiesen hat, einen gottgefälligen Wandel herbeizuführen, ist mit dem Wirksamwerden des triebkräftigen Geistes Christi nun auch die gebietende Stellung des Gesetzes aufgehoben. Der paulinischen Antithese ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου (Gal. 2, 16) tritt die andere zur Seite ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος (Röm. 7, 6).[1]) Wie jene erst-

[1]) Beachte, daß der πίστις in der Regel die ἔργα νόμου gegenüberstehen, während den Gegensatz zum πνεῦμα vielmehr einfach νόμος oder γράμμα bildet. Im ersteren Falle handelt es sich um die subjektiven Bedingungen des Heilsempfangs, im letzteren um die objektiven Mächte, die das Leben bestimmen.

Digitized by Google

genannte, so wurzelt auch diese zweite in dem umfassenden paulinischen Gegensatz der χάρις und des νόμος. Weil Gott κατὰ χάριν sein Heil spendet, ist alles Verdienen durch eigenes gesetzliches Thun ausgeschlossen und ist der Sünder schlechterdings auf den hinnehmenden Glauben angewiesen (Röm. 4, 4. 5, 16). Und weil Gottes χάρις bestimmend über dem Gläubigen waltet, hat die Macht des νόμος über ihn aufgehört (Röm. 6, 14). Die χάρις τοῦ θεοῦ bewährt aber ihre das Leben bestimmende Macht im πνεῦμα Χριστοῦ. Darum steht dem ὑπὸ χάριν εἶναι aus Röm. 6, 14 das πνεύματι ἄγεσθαι in Gal. 5, 18 durchaus parallel. „Wenn ihr vom Geist getrieben werdet, so steht ihr nicht unter dem Gesetz."

Daß aber der unter der Gnade Stehende und vom Geist Getriebene der Herrschaft des Gesetzes entnommen ist, ergiebt sich für Paulus daraus, daß ja das Gesetz die Aufgabe hat, den im Fleische Lebenden den Willen Gottes entgegen zu halten. Es tritt als eine in Stein eingegrabene Rechtsordnung Gottes denen gegenüber, die sich des unversöhnlichen Widerspruches ihrer fleischlichen Art mit dem göttlichen Willen noch nicht bewußt sind, und es erhebt in verbietender Form Protest gegen die Begierden und Äußerungen des Fleisches (Röm. 7, 7 ff.). Wie kann nun aber das gegen das Fleisch sich kehrende Gesetz dem vom Geist Getriebenen gegenüber noch seine Geltung behaupten! Im Unterschiede von den Fleischeswerken ist ja des Geistes Frucht so geartet, daß von Seiten des Gesetzes gegen dieselbe nichts einzuwenden ist. Gegen die Tugenden, in denen der Geist sich auswirkt, giebt es keine gesetzliche Bestimmung (Gal. 5, 23 κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος). Aber nicht nur dies. Wo der Geist waltet, da ist schon thatsächlich erreicht, was vom Gesetze als ein, im Gesetzesstande unerreichbares, Ideal vorgehalten war. Drum bedarf es des Gesetzes nicht mehr. Wird durch den Geist des Fleisches ἐπιθυμία siegreich niedergehalten, so ist des Gesetzes verbietendes οὐκ ἐπιθυμήσεις gegenstandslos geworden (Gal. 5, 16—18. Röm. 7, 7). Und wird in der Kraft des Geistes aufrichtige Liebe geübt, so ist damit die Summe aller Gesetzesforderungen erfüllt.

Freilich sieht der Apostel auch die kultischen Gebote als Bestandteile des einheitlichen Gottesgesetzes an, das durch Moses

Digitized by Google

Vermittelung gegeben ist. Wenn er aber den Kern der gesamten Gesetzesoffenbarung bezeichnen soll, so verweist er ohne Schwanken auf die sittlichen Grundforderungen, wie sie vornehmlich im Dekaloge ihren Ausdruck finden (Röm. 13, 9). Und wie Christus als das größte Gebot das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten bezeichnet hat (Marc. 12, 28—34, Matth. 22, 36—40), so sagt Paulus, daß alle Gebote in dem einen Wort zusammengefaßt seien: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst" (Röm. 13, 9).[1] Wo dies Gebot erfüllt ist, da ist das ganze Gesetz erfüllt (Gal. 5, 13—15). Und da nun der im Geiste Wandelnde dies Gebot, auf das im Gesetze Alles ankommt, aus innerstem Trieb heraus erfüllt, hat das Gesetz an ihn keine Forderungen mehr zu richten. Wir stehen also vor der eigentümlichen Erscheinung, daß der unter dem Gesetze Stehende sich in einem durchgreifenden Widerspruch mit der Gesetzesforderung befindet, daß aber der vom Geist Getriebene nicht mehr unter dem Gesetze steht, weil sein Verhalten an sich bereits dem Gesetz entspricht.[2] (Vgl. I. Tim. 1, 9 *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσιν καὶ ἁμαρτωλοῖς κ. τ. λ.*)

Diese Freiheit vom Gesetz als ein gutes Recht der im Geiste Lebenden zu erweisen, ist des Apostels Absehen in dem ganzen dritten Hauptteil seines Briefes an die Galater (4, 21 bis 6, 10). Freilich legen Paränesen wie die in 5, 13 ff. enthaltenen die Annahme nahe, daß Paulus sich nach Rechtfertigung der Freiheit zu einer Warnung vor antinomistischem Mißbrauch der-

[1]) Wenn Paulus das Gebot der Liebe zu Gott in jener Aussage über die Summe des Gesetzes nicht erwähnt, so findet diese Erscheinung darin ihre Ergänzung, daß die Liebe zu Gott bei ihm überhaupt nur selten ausdrücklich genannt wird (Röm. 8, 28. I. Cor. 2, 9; 8, 3. II. Thess. 3, 5?). Der Grund hierfür liegt darin, daß ihm in dem unmittelbaren Verhältnis zu Gott der hinnehmende Glaube durchaus im Vordergrunde steht. Auch die Liebe zu Gott trägt ihm wesentlich die Züge des Glaubens. Drum mußte ihm bei seiner Wertschätzung des Glaubens fern liegen, diese Liebe als Inhalt göttlicher Forderung zu bezeichnen. Sie ist ihm vielmehr das willige Eingehen auf die dargebotene göttliche Liebe und der Vollzug der beseligenden Liebesgemeinschaft mit Gott. (Vgl. die angeführten Stellen.) Dazu kommt, daß, wenn die aufrichtige Nächstenliebe die vertrauensvoll sich hingebende Gottesliebe zur Voraussetzung hat, in der Erfüllung der ersteren die Erfüllung der letzteren mit beschlossen ist.

[2]) Siehe Pfleiderer, a. a. O. p. 209.

Digitized by Google

selben wende. Aber so gewiß derartige Warnungen unter gegebenen Verhältnissen von Paulus ausgegangen sind, so wenig fügen sie sich in den Zusammenhang des Gal.-Briefes ein, der von der ersten bis zur letzten Zeile eine durchgreifende Auseinandersetzung mit dem Judaismus ist. Bei allem Wechsel der Stimmung seines von heiligem Zorn und inniger Liebe, von banger Sorge und freudigem Hoffen bewegten Gemütes hat doch der Apostel bei seinem Schreiben stets das eine Ziel im Auge, die Christen zu Galatien den bezaubernden und verwirrenden Einflüssen der Judaisten zu entreißen und ihnen ihren Christenstand als einen Stand des Glaubens und der Freiheit unverkürzt zu wahren. Daß aus diesem Streben sich auch die paränetisch gehaltenen Ausführungen in 5, 13—6, 10 erklären, wird insbesondere durch 5, 18 und 23 bewiesen. Vgl. auch 5, 24 und 6, 2. Libertinistischen Antinomismus würde Paulus schwerlich durch den Nachweis bekämpfen, daß ein Wandel im Geist über das Gesetz hinaushebe. Dagegen haben gegenüber der judaistischen Behauptung, daß es zur Führung eines gottgefälligen Lebens der Gesetzeszucht bedürfe, auch die paränetischen Wendungen in 5, 13—6, 10 ihre hohe Bedeutung. Zielen doch dieselben insgesamt darauf ab, die Christen den fleischlichen Reizungen gegenüber auf den Geist und auf die aus dem Glauben kommende Liebe zu verweisen (5, 13 cf. v. 6; 5, 16. 25 f. 6, 1 f. v. 7 f.) „Haltet euch nur an den Geist, laßt nur euern Glauben in der Liebe sich erweisen, dann thut euch ferner kein Gesetz mehr not.“ Gerade diejenige Mahnung, die am ehesten als eine Warnung vor libertinistischer Übertreibung der von Paulus vertretenen Gesetzesfreiheit verstanden werden könnte, c. 5, 13, erfährt ja sogleich eine Begründung, die sich gegen die Judaisten wendet. Wo Liebe geübt wird, da ist das ganze Gesetz erfüllt, da kann also die Beobachtung dieser oder jener Gesetzesvorschrift, etwa die Unterwerfung unter die Beschneidungsforderung (cf. v. 11. 12) gar nicht mehr in Betracht kommen (v. 14). Und wenn sowohl v. 13—15 als auch v. 19—21 u. v. 26 ff. zeigen, daß der Apostel bei der Warnung, die Freiheit nicht zu einer ἀφορμὴ τῇ σαρκί werden zu lassen, vor allem an die Regungen der Liebllosigkeit und der Hoffart gedacht hat, so haben ihm zu dieser Warnung gewiß die Störungen der brüderlichen Gemeinschaft Anlaß gegeben, die durch das Eindringen der Judaisten in die Gemeinden hervorgerufen

Digitized by Google

sind. Im Zusammenhang mit dem scharfen Wort v. 12 gewinnen so auch die mahnenden Worte in v. 13—15 einen Zug schneidender Ironie. Unter Beschneidungsjoch wollen euch die Judaisten zwingen, aber wie steht es mit dem Dienst der Liebe, den das Gesetz in seiner Summa fordert? Sie wollen euch eure Freiheit rauben, aber hütet euch nur, nicht die Freiheit zu einem Anlaß für das Fleisch werden zu lassen, das sich bereits in bitterem Parteistreit bei euch regsam zeigt (cf. v. 20 διχοστασίαι, αἱρέσεις)! Solchem Fleischeswesen gegenüber liegt ein zureichender Halt lediglich im Geist, der allen Gesetzeszwang hinfällig macht (v. 16 ff.)

Aber wie dann, wenn ein Christ einen offenkundigen Fehltritt begeht? Bedarf es dann nicht der Wiederaufrichtung des Gesetzes? Auch in solchem Falle sollen die Christen einfach den Geist regieren lassen, der ihnen verliehen ist, und sollen sie den Strauchelnden unter dieses Geistes heilsamen Einfluß stellen (6, 1 f.) Sehen die Judaisten und ihre Nachfolger im Bewußtsein ihrer eigenen Gesetzesstrenge auf ihre Mitchristen herab (vgl. 5, 26), und sind sie Strauchelnden gegenüber zur Anwendung gesetzlich-liebloser Maßstäbe sehr bereit, so ruft Paulus den Galatern vielmehr zu: „Brüder, wenn auch ein Mensch bei einem Fehltritt betroffen wird, bringt ihr, die ihr euch vom Geist treiben laßt, einen solchen wieder zurecht, indem ihr ihm gegenüber einen Sanftmutssinn bewährt, der aus dem Geiste stammt." Von geistgewirkter, mittragender Liebe verspricht sich Paulus viel mehr für die Ueberwindung strauchelnder Schwachheit, als vom Buchstaben des Gesetzes.

Aber Paulus ist nicht nur der Ueberzeugung, daß die vom Geist Getriebenen des Gesetzes nicht mehr bedürfen, sondern sein Urteil geht dahin, daß sie sich demselben gar nicht als einer sie unbedingt verpflichtenden Norm unterwerfen dürfen. Eine Beugung unter die Botmäßigkeit des Gesetzes würde Verleugnung Christi und seines Geistes sein. Denn Christus hat uns zu dem Zweck befreit, daß wir nun wahrhaft in der Freiheit ständen und nicht mehr durch den Druck einer fremden Macht in Bann gehalten würden (Gal. 5, 1). Er ist selber als der Sohn Gottes dem Gesetze unterworfen worden, damit er die unter dem Gesetze Stehenden aus ihrer Knechtschaft loskaufte und sie zur Freiheit des Sohnesstandes führte (4, 5). In seinem Kreuzestode hat die Gesetzesordnung ihre volle Aus-

Digitized by Google

wirkung gefunden und ist sie damit ein für allemal aufgehoben. Wie der Gesetzesfluch dadurch hinweggenommen ist, daß Christus uns zu gut Fluch geworden ist (Gal. 3, 13), so ist auch der Gesetzeszwang damit hingefallen, daß Christus in freiem Gehorsam den Gesetzeswillen Gottes bis in den Tod verwirklicht hat. Wer nun in seine Todesgemeinschaft eingetreten ist, der ist mit ihm der Sünde und dem Gesetze abgestorben (Röm. 6, 10. 11; 7, 4. 6. vgl. Gal. 2, 19. 20). Weil der entscheidende Bruch mit der Sünde, der sich in Christi Tod vollzogen hat, für ihn persönliches Erlebnis geworden ist, so hat das gegen die Sünde machtlos ringende Gesetz für ihn keine Bedeutung mehr. Durch den in den Kreuzestod gegebenen Leib Christi ist er selber dem Gesetz getötet, d. h. dem Lebenszusammenhang mit demselben entnommen (ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ Röm. 7, 6. 4). An Stelle des Gesetzes ist nunmehr der Gekreuzigte und Auferstandene selbst getreten, er übt hinfort das κυριεύειν über seine Gläubigen (7, 1. 4 εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ cf. Röm. 14, 9). Wollte drum der durch ihn frei Gewordene sich wieder dem Gesetzesjoch unterwerfen, so hieße das, sich von Christo als seinem einigen Herrn lossagen, Christi Gnade zurückweisen und der in seinem Evangelium gebotenen Wahrheit den Gehorsam versagen (Röm. 7, 1 ff. Beachte den Zusammenhang zwischen der ἐλευθερία ἐν Χριστῷ einerseits und der χάρις und der ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου andererseits Gal. 2, 4. 5; 5, 1. 4).

Da aber Christus seine Gnadenwirksamkeit und seine Herrschaft durch seinen Geist ausübt, so schließt eine Unterwerfung unter das Gesetz auch ein Aufgeben des Geistesstandes, ja geradezu einen Rückfall in Fleischeswesen ein. Angesichts ihrer Hinneigung zu gesetzlichem Wesen ruft der Apostel den Galatern zu: „Seid ihr denn so aller Einsicht bar, daß ihr nach einem Anfang im Geist gegenwärtig Vollendung im Fleische sucht?" (3, 3). Gerade diese Aussage ist für die Beurteilung des Gesetzes durch Paulus sehr bezeichnend. Während das Gesetz innerhalb des durchgreifenden Gegensatzes von πνεῦμα und σάρξ einmal auf der Seite des πνεῦμα steht, so gehört es zum andern wieder mit der σάρξ zusammen. Sofern das Gesetz Ausdruck des geoffenbarten göttlichen Willens ist, steht es als νόμος πνευματικός im schärfsten Gegensatz zu dem Begehren des

Digitized by Google

Fleisches: darin kommt die widergöttliche Art der σάρξ zum Ausdruck, daß sich dieselbe dem Gesetze Gottes nicht unterordnet, und darin bekundet sich die Lebensmacht des Geistes, daß er Erfüllung der Gesetzesforderung wirkt (Röm. 8, 7. 4). Sofern aber das Gesetz den göttlichen Willen in Satzungen zum Ausdruck bringt, die sich auf das sinnlich-kreatürliche Leben des Menschen beziehen, steht es als eine fleischliche Ordnung im Gegensatz zu der im Innern des Gemütes wirkenden Geistesmacht.[1]) Als eine solche fleischliche Ordnung stellt es sich aber vor allem in der Forderung der Beschneidung dar, auf die ja von den Judaisten das Hauptgewicht gelegt wurde. Als widersinnig im höchsten Grade muß es da dem Apostel erscheinen, daß der Christenstand, der unter wirksamer Bethätigung göttlichen Geistes seinen Anfang genommen hat, nun durch eine am Fleisch vollzogene Beschneidung und durch Beobachtung äußerlicher Satzungen seine Krönung erhalten soll. Wie kann es für die noch einer in die Augen fallenden Beschneidung am Fleisch bedürfen, die der vom Geist gewirkten Beschneidung des Herzen teilhaftig geworden sind! Die Heiden, die diese letztere Beschneidung empfangen haben, stehen den rechten Gliedern des auserwählten Volkes um nichts nach, sondern sind selbst zum Israel Gottes geworden (cf. Röm. 2, 28. 29. Col. 2, 11. Gal. 6, 16). Wir, schreibt der Apostel an die Philipper, sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes dienen[2]) und uns in Christo Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen (Phil. 3, 3). Ein Vertrauen auf Fleisch würde es nach seinem Urteil sein, wenn er auf die dereinst empfangene Beschneidung, auf seine nationale Zugehörigkeit zum Volk der Auswahl, auf seinen Eifer in Gesetzeserfüllung pochen wollte (v. 4—6). Den Judaisten aber, die auf Derartiges ihr Vertrauen setzen und nach Aufrichtung des Gesetzeswesens innerhalb der Heidenchristenheit ringen, macht er den scharfen Vorwurf, daß es ihnen nicht um Christi

---

[1]) Vgl. p. 92. 93. 195. Siehe auch die Aussagen des Hebräerbriefes über den sarkischen Charakter gesetzlicher Bestimmungen. Hebr. 7, 16 *κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*. Gegensatz: *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*. 9,10 *δικαιώματα σαρκός*. v. 13 *καθαρότης σαρκός*. v. 1 *ἅγιον κοσμικόν*.

[2]) Die L. A. *πνεύματι θεοῦ* verdient als die viel stärker bezeugte den Vorzug vor der andern: *πν. θεῷ*, wiewohl diese letztere sehr wohl zu dem Zusammenhange paßt.

Digitized by Google

Kreuz, sondern um guten Schein in fleischlicher Hinsicht zu thun sei (Gal. 6, 12. 13). Wie sie selbst ihr Gefallen daran finden, sich äußerlich als Glieder des erwählten Volkes hinzustellen, so setzen sie ihre Ehre darein, das sinnenfällige Merkmal der Abrahamssohnschaft auch innerhalb der Heidenwelt zur Geltung zu bringen. Und indem sie die Heidenchristen zur Beschneidung zwingen, suchen sie einen Ruhm, der weit davon entfernt, auf Christum und sein Kreuz sich zu gründen, vielmehr an der irdisch-sinnlichen Natur der Beschnittenen haftet.[1])

Angesichts dieser Aussagen in Gal. 3, 3 und 6, 12. 13 und angesichts der einheitlichen Tendenz des Galaterbriefes erscheint es aber nunmehr als unabweislich, auch c. 6, 6—8 als eine Zurückweisung der in die galatischen Gemeinden eindringenden Gesetzlichkeit aufzufassen. Der Apostel hat der Neigung zu gesetzesstrenger Selbstüberhebung gegenüber zur Bewährung des Geistesstandes in sanftmütiger Liebe aufgefordert. Und nachdem er soeben zu strenger Selbstprüfung gemahnt und jeden an seine eigene Last erinnert hat, stellt er den Grundsatz auf, daß in allem Guten eine Gemeinschaft zwischen dem Lernenden und Lehrenden bestehen solle. Der Apostel nimmt in diesen Worten wie so oft in unserem Brief auf sein persönliches Verhältnis zu den Galatern Bezug (vergl. bes. 4, 8—21). Er steht den Galatern als κατηχῶν τὸν λόγον gegenüber. Und seine Absicht ist nun nicht, die Galater zur Mitteilung irdischer Güter an ihn aufzufordern (Phil. 4, 15). Sondern es ist sein dringendes Verlangen, daß sie mit ihm den Besitz Alles dessen teilen, was wahrhaft wertvoll und heilsam ist. γίνεσθε ὡς ἐγώ hat er sie 4, 12 aufgefordert, nehmt Teil an der χάρις und der ἀλήθεια, an dem πνεῦμα und der ἐλευθερία, in der ich stehe, ruft er jetzt ihnen zu. Und daß sie sich doch nur nicht darüber täuschen lassen, daß Gott kein Gespött mit sich treiben läßt! Was würde es aber anders sein, wenn sie, die im Geiste angefangen haben, nun im Fleisch Vollendung suchen, wenn sie, die durch die Predigt des Glaubens zur Anteilnahme an der Gnade geführt sind, nun auf gesetzlichem Wege weitergehen wollen! Das ist ein ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (2, 21), ein καταργεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ

[1]) Beachte den Gegensatz in 6, 13 u. v. 18. Die Judaisten suchen an der σάρξ der Galater einen Grund des Rühmens, des Apostels Segenswunsch gilt dem πνεῦμα derselben.

Digitized by Google

(5, 4), ein μυκτηρίζειν τὸν θεόν (6, 7). In diesem Sinne als Warnung vor judaistischer Gesetzlichkeit verstanden, fügt sich das Wort überaus passend dem Zusammenhange ein. Wird von dieser Beziehung aber abgesehen, so bleibt es in seiner unvermittelten Schärfe unerklärlich. Denn die Annahme, daß ein solches Wort eine Mahnung zur Mitteilung irdischer Güter an die Lehrer begründe, bereitet auch dann unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn man in dasselbe (wie Holsten, Ev. d. P. p. 131) die Rücksicht auf den folgenden Gedanken (v. 7 b u. 8) mit aufnimmt. Wenn wir dagegen bedenken, daß sich ein Brief zu seinem Ende neigt, in dem Paulus immer wieder in höchstem Affekte die volle Wucht seiner Persönlichkeit den ταράσσοντες und ἀναστατοῦντες entgegengeworfen hat (1, 6. 7. 8; 3, 1; 4, 8—21; 5, 7—12), und den er unmittelbar darauf in einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Beschneidungspredigern schließt (6, 12—17), dann werden wir auch in unserm Verse an das πλανᾶν jener Leute denken müssen, die den Galatern das Bewußtsein davon rauben, wie ernst es Gott dem Herrn mit seiner im Evangelium von Jesu Christo ihnen erschlossenen Gnadenordnung sei. Gottes heiliger Ernst aber wird sich darin bekunden, daß er einem jeden eine Frucht bescheeren wird, die seiner Aussaat (v. 7) oder aber dem Ackerfeld, auf das er den Samen ausgestreut hat (v. 8), entsprechen wird. Wer auf sein eigenes Fleisch säet, d. h. wer sich bei seinem Handeln durch die Rücksicht auf sein Fleisch bestimmen läßt, wer sich der Beschneidung am Fleisch unterwirft und dem entsprechend sein Leben gestaltet, wird vom Fleische nichts Anderes als φθορά ernten können. Wer aber den Geist zu seinem Ackerfelde macht, d. h. durch ihn sich in seinem Thun bestimmen läßt, wird von ihm die ζωὴ αἰώνιος ernten. v. 9 u. 10 aber giebt eine ermunternde Erläuterung des in v. 8 b. Ausgesprochenen[1]).

Ihr dürft euch dem Gesetz als einer fleischlichen Ordnung nicht unterwerfen, wenn anders ihr Erben der Verheißung seid, die nach dem Geist erzeugt sind. Diesen Grundsatz bringt der Apostel den Galatern gegenüber vor allem in der bedeutsamen allegorischen Gegenüberstellung der beiden Abrahamssöhne (4,

[1]) Vgl. die wesentlich treffenden Ausführungen von Lipsius Jahrb. f. prot Theol. 1876 p 188—192, denen Verf. die Anregung zu der gegebenen Darlegung verdankt, und denen gegenüber auch die Gegenbemerkungen von Holsten a. a. O. p. 131, 32, 178, 79 nicht entscheidend sind.

Digitized by Google

21—31) zum Ausdruck. Wenn die Judaisten sich auf das alttestamentliche Gesetzeswort berufen, so unternimmt es Paulus, gerade vom Boden dieses Gesetzeswortes aus, das Recht und die Pflicht christlichen Freiheitsstandes zu erweisen. Und wenn sie mit Vorliebe auf ihre Abrahamssohnschaft pochen, so lehrt er die Christen in Galatien, sich in höherem Sinne als Abrahamssöhne anzusehen. Auch für Paulus hat Abraham als der Empfänger der in Christo erfüllten Verheißung eine maßgebende Stellung in der Heilsgeschichte (cf. 3, 6—13). Wer an dem Segen Anteil haben will, muß als sein Sohn dastehen (3, 7 f. 29). Wenn aber die Judaisten sagen, die Beschnittenen sind Abrahams Söhne, so weist Paulus darauf hin, daß Abraham ja zwei Söhne gehabt habe, wie die Schrift bezeugt, einen von der Magd und einen von der Freien, einen nach dem Fleisch zur Knechtschaft, einen nach dem Geist zur Freiheit erzeugten. Es wird sich fragen, welchem dieser Söhne man sich gleichzustellen hat. Sind die Christen Erben der Verheißung (3, 29 vgl. 4, 7), so stehen sie nicht auf einer Linie mit dem Sohne der Magd, der von dem Erbe ausgeschlossen wird, sondern mit dem Sohne der Freien, der allein des Erbes theilhaftig wird (4, 29—31), Ihre Sohnschaft ist nicht wie bei Ismael fleischlich-natürlich. sondern vielmehr wie bei Isaak geistlich bedingt. Dementsprechend sind sie aber auch nicht, gleich dem Ismael, in einen Stand der Knechtschaft hineingeboren, sondern in einen Stand der vollen Sohnesfreiheit. (Wo σάρξ bei dem γεννηθῆναι das Bestimmende ist, da ist das Ergebnis δουλεία, wo πνεῦμα das Bestimmende ist, ist das Ergebnis ἐλευθερία. 4, 23. 24. 29 f.) Wenn der Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (I. Cor. 10, 18) als Nachkommenschaft des zeitlichen Jerusalems unter der Knechtschaft des Gesetzes steht, so sind die an Christum Glaubenden als Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. 6,16) Kinder des oberen Jerusalems, der über alle irdisch-sinnlichen Ordnungen hoch erhabenen und darum freien Gottesstadt (v. 24—26). Von oben herab haben sie ihr Leben als Verheißungskinder empfangen, sofern der Geist des Lebens, der ihnen verliehen ist, himmlischer Art und himmlischen Ursprungs ist. Die obere Welt, zu der Christus eingegangen ist, hat lebenspendend und befreiend in die gegenwärtige Menschheit eingegriffen. Wer von ihr geboren ist, ist mit der Freiheit ausgerüstet, die ihr selber eignet, ist, wiewohl er hier auf Erden wandelt, doch dem herrschenden

Digitized by Google

Einfluß der στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4, 3), und damit auch dem Bann fleischlich-gesetzlicher Ordnungen entnommen. Würde er dieser Freiheit sich entschlagen, so würde er freilich den Verfolgungen entgehen, die von den Abrahamssöhnen κατὰ σάρκα den κατὰ πνεῦμα Erzeugten allewege bereitet werden (v. 28 f. vgl. 6, 12; 5, 11), aber er würde dann auch mit den Fleischessöhnen als einer der Ihrigen von dem Erbe ausgeschlossen werden (v. 30). Drum gilt es, den Freiheitsstand als teures Gut treu zu behaupten (4, 31; 5, 1).

Dieselbe Grundanschauung, die sich in dieser Gegenüberstellung des Sohnes der Magd und des Sohnes der Freien ausspricht, kommt aber auch in der Gegenüberstellung des Buchstabendienstes und des Geistesdienstes zum Ausdruck, die der Apostel im II. Cor.-Briefe giebt (c. 3). Auch hier geht er auf Vorgänge zurück, die im Gesetze selbst bezeugt sind, um auf dem Wege pneumatisch-allegorischer Deutung das Ergebnis zu gewinnen, daß der Dienst des neuen Bundes den Dienst des alten unendlich überrage, und daß im neuen Bund die Schranken hingefallen seien, die in dem alten bestanden haben. Wohl liegt in dem Lichtglanz auf dem Antlitz Moses, den die irdischen Augen der Israeliten nicht ertragen konnten, ausgesprochen, daß dem Dienste Mosis eine von oben stammende δόξα, eine überirdische Herrlichkeit zu eigen war, wiewohl derselbe ein Dienst des Tod und Verdammung bringenden Buchstaben war. Aber diese Herrlichkeit war doch im Unterschied von der Herrlichkeit des Geistesdienstes eine verschwindende. Und wenn in Folge der Verhüllung, die Moses mit seinem Antlitz vornahm, die Kinder Israel das Vergehen des auf seinem Antlitz ruhenden Lichtglanzes nicht bemerkten, ja, wenn der teleologischen Betrachtungsweise des Apostels zufolge jene Verhüllung dem göttlichen Zwecke diente, die Kinder Israel in Unkenntnis über das Ende des Vergehenden zu erhalten, so liegt hierin für Paulus die gottgewollte Gebundenheit des alttestamentlichen Standpunktes ausgedrückt, vermöge deren die Kinder Israel bei der Verlesung des alten Testamentes nicht erkannten, daß dasselbe mit aller seiner Herrlichkeit die Bestimmung habe, in Christo aufgehoben zu werden. Diese Gebundenheit herrscht noch immer überall, wo die διακονία τοῦ γράμματος geübt wird. Sie ist aber dahingefallen, wo die Hinkehr zum Herrn statt-

Digitized by Google

gefunden hat. Denn wer zum Herrn sich kehrt, stellt damit sich unter den unmittelbaren Einfluß der göttlichen Lebensmacht, die aller irdisch-sinnlichen Gebundenheit entgegenwirkt. In dem verklärten Herrn teilt sich der Geist ihm mit,[1]) soweit aber die Wirksamkeit des Geistes sich erstreckt, herrscht Freiheit. (οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία v. 17). Dem Zusammenhang gemäß liegt hier in der ἐλευθερία vor allem der Gegensatz zu dem κάλυμμα enthalten, das den offnen Aufblick zu der δόξα κυρίου hindert und die Herzen für die Aufnahme des von Christo ausgehenden Lichtes unempfänglich macht (v. 14—18, cf. 4, 6). So lange unter der Herrschaft des Gesetzesbuchstabens diese Decke auf dem Herzen lag, standen die Israeliten in dem Stand der Unmündigkeit und Unfreiheit. Sobald aber das πνεῦμα κυρίου über die Herzen Macht gewonnen hat, ist mit der Wegnahme des κάλυμμα ein Stand der Mündigkeit und Freiheit angebrochen. Jetzt tritt nicht, wie im Alten Bunde, ein auserwählter Gottesmann allein vor Gottes Angesicht und in das Licht seiner Herrlichkeit, jetzt haben alle, die sich zum Herrn bekehrt haben, ohne Unterschied frei-offenen Zugang zu dem verklärten Herrn gewonnen und schauen alle mit unverhülltem Angesicht seine Herrlichkeit (ἡμεῖς πάντες v. 18). Und wenn das Angesicht des Moses beim Aufblick zu der Herrlichkeit Gottes selbst verherrlicht wurde (Exod. 34, 34. 35), so teilt sich nunmehr denen, die sich zu Christo hingewendet haben, seine δόξα dergestalt mit, daß sie in sein Bild umgestaltet werden. Und zwar verhält es sich mit dieser δόξα nicht, wie mit der dem Moses mitgeteilten. Während jene allmählich verschwand, sobald er sich von dem Angesicht Gottes hinwegwendete, ist diese in stetem Wachstum begriffen, weil im Geist der Herr den Seinen allewege gegenwärtig ist. Es geht bei ihnen von einer Herrlichkeit zur anderen. Diese δόξα der Christen ist mit ihrer ἐλευθερία eng verbunden und wird ihnen gleich jener vom πνεῦμα her zu teil. Wo der Geist der Freiheit waltet, ist der Zugang zu dem Herrn der Herrlichkeit nicht mehr gebunden, mit dem freien Zugange zu ihm ist aber die ungehinderte Erfahrung seiner verklärenden Einwirkung unmittelbar gegeben. Aus der engen Verbindung der δόξα mit der ἐλευθερία und

[1]) Vgl. p. 119—124.

Digitized by Google

dem πνεῦμα ergiebt sich aber auch, worum es sich bei dieser δόξα handelt. Nicht redet der Apostel hier von der leiblichen Verklärung, die dereinst sich an den Gläubigen vollziehen soll. Ist doch auch das Anschauen der Herrlichkeit des Herrn, das von allen Christen ausgesagt wird, nicht ein Anschauen seiner verklärten Leiblichkeit. Die Geistesherrlichkeit des Herrn ist es, die sich dem Glaubensauge der Christen unmittelbar bezeugt: die Macht seiner hingebenden Liebe, die sich in seinem Kreuzestod erwiesen hat, die volle Freiheit von allen irdischen Schranken, zu der er als Auferstandener erhoben ist, die innige Gemeinschaft, in der er als zur Rechten erhöhter Sohn mit seinem Vater steht. In die Gemeinschaft dieser Herrlichkeit zieht er schon in der Gegenwart die Seinen hinein, indem er mit seinem freimachenden Geiste an ihren Herzen wirkt.[1]) Ohne allen Zwang, in voller innerer Freiheit, gestaltet sich das innere Leben der mit Christo im Geist Verbundenen stetig um. „Aus dem unversiegbaren Born der übernatürlichen Geistesmacht geht die Kraft, das neue Leben in sich siegreich zu gestalten, in immer verstärktem Maße auf den über, der frei, mit entschleiertem Angesicht zum Herrn sich wendet. Damit ersteht ihm die wahrhaft umbildende, erneuernde (und befreiende) Glorie, welche der Glorie des Herrn entspricht“ [2]) — Wie mit der δόξα, so ist die geistgewirkte ἐλευθερία aber nach II. Cor. 3, auch mit der ζωή eng verbunden. Wo der Buchstabe waltet, herrscht Gebundenheit, wo der Geist ist, da herrscht Freiheit. Der in Gebundenheit haltende Buchstabe aber tötet, während der frei machende Geist lebendig macht. (Vgl. v. 17 und v. 15 mit v. 6). Inneres Leben kann sich nur entfalten, wo der Zugang zu dem lebendigen Herrn frei geworden ist. — Weil aber der Geist als ein Geist der Freiheit alle Schranken überwindet, die der Anteilnahme an der δόξα und ζωή des Herrn entgegenstehen, darf der Apostel als ein διάκονος πνεύματος auch mit voller παρρησία auftreten. (v. 12.) Er hat nichts zu verhüllen, wie vormals Moses, freioffen verkündet er jedermann die ihm selbst erschlossene Wahrheit und zieht er im Dienst des Geistes alle Hüllen hinweg, die den Blick auf die Herrlichkeit des Herrn verdecken mögen.

---

[1]) Vgl p 189. 90

[2]) So Heinrici, d. II. Sendschreiben a. d. Korinthier. 1887 p. 194.

Digitized by Google

(v. 13. 4, 1—6.) Von diesem Standpunkt aus muß er jede Wiederaufrichtung des Buchstabendienstes unbedingt verwerfen. Erkennt er demselben auch eine gewisse Herrlichkeit zu, so fällt er doch das Urteil, daß im Vergleich mit der viel höheren Herrlichkeit des Geistesdienstes der Buchstabendienst aufhöre, etwas mit Herrlichkeit Angethanes zu sein (3, 11). Es ist seine Aufgabe zurückzutreten, wenn das Herrlichere erscheint. Das Gesetz trägt Offenbarungscharakter, das ist Paulus Ueberzeugung, aber es ist nicht die vollkommene Offenbarung. Es hat eine vorbereitende und darum vorübergehende Bedeutung. Mit der Erscheinung der abschließenden Offenbarung in Christo tritt es durchaus zurück. (Vgl. Gal. 3, 19 *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα*).

Freiheit von der Sünde und Freiheit vom Gesetz ist für den Apostel der wesentliche Gehalt der christlichen Freiheit, die aus dem Geiste stammt. Ihre allseitige Entfaltung findet aber diese Freiheit darin, daß sie sich als Freiheit von der Welt und über die Welt überhaupt darstellt. Die Sünde verflicht in das weltliche Wesen, und das Gesetz bringt Unterwerfung unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* mit sich. Insofern liegt in der Befreiung von Sünde und Gesetz bereits die Befreiung von weltlicher Obmacht mit enthalten. Dem *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* und *ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ* steht drum das *σταυροῦσθαι τῷ κόσμῳ* zur Seite (Gal. 6, 14, Col. 2,20). Wer durch den Geist zu einer *καινὴ κτίσις* geworden ist, ist über den vergänglichen *κόσμος* hinaus gehoben und innerlich von ihm losgelöst. Dieser negativen Seite der Freiheit von der Welt entspricht aber als positive die innere Selbstständigkeit und Vollmacht, mit der der Christ der Welt gegenübertritt. Vermöge seiner Zugehörigkeit zu Christo ist er Herr der Welt. Die Welt gehört ihm (I. Cor. 3, 22. 23), damit er sie als Christ hinfort nicht mehr mißbrauche, sondern gebrauche (7, 31), und zwar gehört ihm die von Gott erschaffene Welt ihrem ganzen Umfang nach. Die Bestimmungen, vermöge deren gewisse Gebiete des natürlichen Weltlebens dem Gebrauch entzogen waren, sind ja gefallen. Alles ist ihm erlaubt (I. Cor. 6, 12; 10, 29), d. h. alle natürlichen Bedürfnisse, die er als Christ hat, darf er in der Welt befriedigen, und alle aus Gottes Schöpferhand hervorgehenden irdischen Gaben darf er dankbar hinnehmen. Wenn er aber dem, was ihm als verwendbares Mittel in der

Digitized by Google

dem πνεῦμα ergiebt sich aber auch, worum es sich bei dieser δόξα handelt. Nicht redet der Apostel hier von der leiblichen Verklärung, die dereinst sich an den Gläubigen vollziehen soll. Ist doch auch das Anschauen der Herrlichkeit des Herrn, das von allen Christen ausgesagt wird, nicht ein Anschauen seiner verklärten Leiblichkeit. Die Geistesherrlichkeit des Herrn ist es, die sich dem Glaubensauge der Christen unmittelbar bezeugt: die Macht seiner hingebenden Liebe, die sich in seinem Kreuzestod erwiesen hat, die volle Freiheit von allen irdischen Schranken, zu der er als Auferstandener erhoben ist, die innige Gemeinschaft, in der er als zur Rechten erhöhter Sohn mit seinem Vater steht. In die Gemeinschaft dieser Herrlichkeit zieht er schon in der Gegenwart die Seinen hinein, indem er mit seinem freimachenden Geiste an ihren Herzen wirkt.[1]) Ohne allen Zwang, in voller innerer Freiheit, gestaltet sich das innere Leben der mit Christo im Geist Verbundenen stetig um. „Aus dem unversiegbaren Born der übernatürlichen Geistesmacht geht die Kraft, das neue Leben in sich siegreich zu gestalten, in immer verstärktem Maße auf den über, der frei, mit entschleiertem Angesicht zum Herrn sich wendet. Damit ersteht ihm die wahrhaft umbildende, erneuernde (und befreiende) Glorie, welche der Glorie des Herrn entspricht“[2]) — Wie mit der δόξα, so ist die geistgewirkte ἐλευθερία aber nach II. Cor. 3, auch mit der ζωή eng verbunden. Wo der Buchstabe waltet, herrscht Gebundenheit, wo der Geist ist, da herrscht Freiheit. Der in Gebundenheit haltende Buchstabe aber tötet, während der frei machende Geist lebendig macht. (Vgl. v. 17 und v. 15 mit v. 6). Inneres Leben kann sich nur entfalten, wo der Zugang zu dem lebendigen Herrn frei geworden ist. — Weil aber der Geist als ein Geist der Freiheit alle Schranken überwindet, die der Anteilnahme an der δόξα und ζωή des Herrn entgegenstehen, darf der Apostel als ein διάκονος πνεύματος auch mit voller παρρησία auftreten. (v. 12.) Er hat nichts zu verhüllen, wie vormals Moses, frei-offen verkündet er jedermann die ihm selbst erschlossene Wahrheit und zieht er im Dienst des Geistes alle Hüllen hinweg, die den Blick auf die Herrlichkeit des Herrn verdecken mögen.

---

[1]) Vgl p 189. 90.

[2]) So Heinrici, d. II. Sendschreiben a. d. Korinthier. 1887 p. 194.

Digitized by Google

(v. 13. 4, 1—6.) Von diesem Standpunkt aus muß er jede Wiederaufrichtung des Buchstabendienstes unbedingt verwerfen. Erkennt er demselben auch eine gewisse Herrlichkeit zu, so fällt er doch das Urteil, daß im Vergleich mit der viel höheren Herrlichkeit des Geistesdienstes der Buchstabendienst aufhöre, etwas mit Herrlichkeit Angethanes zu sein (3, 11). Es ist seine Aufgabe zurückzutreten, wenn das Herrlichere erscheint. Das Gesetz trägt Offenbarungscharakter, das ist Paulus Ueberzeugung, aber es ist nicht die vollkommene Offenbarung. Es hat eine vorbereitende und darum vorübergehende Bedeutung. Mit der Erscheinung der abschließenden Offenbarung in Christo tritt es durchaus zurück. (Vgl. Gal. 3, 19 ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα).

Freiheit von der Sünde und Freiheit vom Gesetz ist für den Apostel der wesentliche Gehalt der christlichen Freiheit, die aus dem Geiste stammt. Ihre allseitige Entfaltung findet aber diese Freiheit darin, daß sie sich als Freiheit von der Welt und über die Welt überhaupt darstellt. Die Sünde verflicht in das weltliche Wesen, und das Gesetz bringt Unterwerfung unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου mit sich. Insofern liegt in der Befreiung von Sünde und Gesetz bereits die Befreiung von weltlicher Obmacht mit enthalten. Dem ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ und ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ steht drum das σταυροῦσθαι τῷ κόσμῳ zur Seite (Gal. 6, 14, Col. 2,20). Wer durch den Geist zu einer καινὴ κτίσις geworden ist, ist über den vergänglichen κόσμος hinaus gehoben und innerlich von ihm losgelöst. Dieser negativen Seite der Freiheit von der Welt entspricht aber als positive die innere Selbstständigkeit und Vollmacht, mit der der Christ der Welt gegenübertritt. Vermöge seiner Zugehörigkeit zu Christo ist er Herr der Welt. Die Welt gehört ihm (I. Cor. 3, 22. 23), damit er sie als Christ hinfort nicht mehr mißbrauche, sondern gebrauche (7, 31), und zwar gehört ihm die von Gott erschaffene Welt ihrem ganzen Umfang nach. Die Bestimmungen, vermöge deren gewisse Gebiete des natürlichen Weltlebens dem Gebrauch entzogen waren, sind ja gefallen. Alles ist ihm erlaubt (I. Cor. 6, 12; 10, 29), d. h. alle natürlichen Bedürfnisse, die er als Christ hat, darf er in der Welt befriedigen, und alle aus Gottes Schöpferhand hervorgehenden irdischen Gaben darf er dankbar hinnehmen. Wenn er aber dem, was ihm als verwendbares Mittel in der

Digitized by Google

Welt dargeboten wird, bestimmenden Einfluß auf die innere Richtung seines Willens einräumte, so würde er aber damit seine Freiheit opfern. (I. Cor. 6, 12 *πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.*) Nur sofern der Christ den Dingen in der Welt gegenüber seine innere Selbstständigkeit behauptet, hat er auch über dieselben eine Vollmacht.

Mit besonderem Nachdruck aber betont der Apostel die Freiheit, die der Christo Angehörige und von seinem Geist Getriebene seinen Mitmenschen gegenüber einnimmt. Als *ἐλεύθερος ἐκ πάντων* steht er da (I. Cor. 9, 19). Seine Freiheit unterliegt nicht dem Urteil eines anderen Gewissens (10, 29). Niemand darf sich zum Herrn und Richter über ihn aufwerfen, da er allein der Herrschaft und dem Urteil Christi unterstellt ist (Röm. 14, 3—12). Von Christo durch einen Kaufpreis zu seinem Eigentum gewonnen, darf er nicht der Sklave der Menschen werden (I. Cor. 7, 23, cf. Gal. 1, 10). In allen diesen Aussagen handelt es sich aber durchaus nicht um die Behauptung sozialer Unabhängigkeit und damit um die Verurteilung des Sklavenwesens, sondern lediglich um die religiös-sittliche Unabhängigkeit, die ein Christ jeder menschlichen Autorität gegenüber einnimmt. Diese *ἐλευθερία ἐκ πάντων*, die in der Zugehörigkeit zu Christo wurzelt, hat mit der äußeren Lebensstellung des Christen nichts unmittelbar zu thun, sie besteht ungebrochen auch da, wo der Christ unter schwerem Drucke äußerer *θλίψεις* steht, und da, wo er von dem Machtgebot eines irdischen Herrn in sozialer Abhängigkeit gehalten wird. In Christo ist kein Unterschied zwischen Sklav und Freiem (Gal. 3, 28), in ihm haben alle gleicherweise offenen Zugang zum Vater und Freiheit des Gewissens jedem Menschen gegenüber. — Ja, wie der Christ ein Herr aller Dinge in der Welt ist, so müssen ihm auch alle seine Mitmenschen bei der Vollführung seines Christenberufes dienen. Stehen die Corinther in Gefahr, ihre Freiheit in Christo durch Bindung an einzelne menschliche Autoritäten preiszugeben, so wehrt der Apostel dieser Gefahr, indem er ihnen den hohen Standort zeigt, den sie durch derartig unfreies Wesen verlassen: „Niemand soll sich anderer Menschen rühmen. Denn Alles ist Euer, es sei Paulus oder Apollos oder Kephas.“ Sie alle müssen euch zu Diensten sein, wenn ihr Christo angehört (I. Cor. 3, 21—23).

Digitized by Google

Dies weitgreifende Zeugnis des Apostels von der Freiheit der im Geiste Lebenden findet aber seine unerläßliche Ergänzung in der entschiedenen Betonung der geistgewirkten Gebundenheit des christlichen Lebens. Der ἐλευθερία der πνευματικοί steht ein δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος zur Seite (Röm. 7, 6). Frei steht der Christ nach Paulus dem Buchstaben des Gesetzes, dem Urteil der Menschen, dem Einfluß der ganzen Welt gegenüber, weil er durch den Geist, der in ihm wohnt, auf's Festeste an Gott in Christo gebunden ist. In dieser Gebundenheit wurzelt des Christen Freiheit, in ihr ist aber auch der Bethätigung dieser Freiheit Ziel und Grenze gegeben. Paulus ist weit davon entfernt, sittlicher Willkür das Wort zu reden, wenn er gegen äußerlichen Gesetzeszwang ankämpft, vielmehr gewinnt er Kraft und Zuversicht zu dem entscheidenden Kampfe gegen die judaistische Gesetzlichkeit allein aus dem Bewußtsein ausschließlicher und allumfassender Abhängigkeit von dem Herrn Jesu Christo. Er kennt keine christliche Freiheit, die nicht der Ausdruck der lebendigen Glaubensgemeinschaft mit Christo wäre, und die nicht in dieser Gemeinschaft ihr Lebensgesetz besäße.

So ist nach Röm. 8, 2 die in Christo Jesu begründete Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes dadurch erfolgt, daß sich demselben ein überlegenes Gesetz, das Gesetz des Geistes, gegenüberstellte. Redet der Apostel von einem νόμος τοῦ πνεύματος, so liegt hierin ausgedrückt, daß von dem göttlichen πνεῦμα ein bestimmender, bindender Einfluß auf das persönliche Leben der Christen ausgeht. Wurde der Christ dereinst durch die σάρξ zu sündhaftem Handeln gezwungen, so wird er jetzt durch das πνεῦμα innerlich genötigt, so zu handeln, wie es der Art des πνεῦμα entspricht (vgl. die Wendung κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν). Im Geiste Gottes übt er den wahrhaften Gottesdienst (Phil. 3, 3 λατρεύοντες πνεύματι θεοῦ). Während sein vormaliger Stand ein δοῦλον εἶναι ἁμαρτίας war, ist er durch Christus aus dieser Knechtschaft befreit, um nunmehr als δουλωθεὶς τῇ δικαιοσύνῃ auch δουλωθεὶς τῷ θεῷ zu sein. (Röm. 6, 15–23, bes. v. 18. 22. Vgl. I. Thess. 1,9 δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ und Röm. 6, 10. Gal. 2, 19 ζῆν τῷ θεῷ).

Δοῦλος θεοῦ aber ist der Christ, sofern er δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ ist. Denn in Christo ist ihm Gottes Wille in seiner

Digitized by Google

ganzen Tiefe erschlossen. Die Hingabe an Christum und die Unterordnung unter ihn ist drum der Weg zur Erfüllung dieses Willens (vgl. Röm. 7, 4 das γενέσθαι ἑτέρῳ zielt auf das καρποφορῆσαι τῷ θεῷ ab, in dem die Dienstbarkeit des Christen Gotte gegenüber zum Ausdruck kommt). Christus aber nötigt den Seinen die Unterwerfung unter ihn dadurch ab, daß er sich in Liebe für sie dahin gegeben hat (II. Cor. 5, 14. 15). Er ist gestorben und auferstanden, um hinfort als κύριος über Toten und Lebendigen dazustehen (Röm. 14, 9). Und indem der Apostel ihn im Geiste als seinen Herrn bekennt (I. Cor. 12, 3), weiß er sich selbst als Christi Knecht (Röm. 1, 1. Phil. 1, 1. Gal. 1, 10. vgl. Col. 4, 12. I. Cor. 7, 22), der zum δουλεύειν τῷ Χριστῷ berufen ist (Röm. 12, 11; 14, 18; 16, 18. Col. 3, 24. vgl. II. Cor. 5, 9 εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. Eph. 6, 6. 7).

Insbesondere aber sind die Aussagen beachtenswert, in denen Paulus sich als ἔννομος Χριστοῦ bezeichnet und von einem νόμος τοῦ Χριστοῦ redet (I. Cor. 9, 21 u. Gal. 6, 2). Während er in I. Cor. 9, 20 von sich gesagt hat, daß er selber nicht unter dem Gesetze stehe, lehnt er dagegen in v. 21 den Gedanken ab, daß er ἄνομος θεοῦ sei. Gerade in ihrer Gegenüberstellung beleuchten diese beiden negativen Aussagen den Standpunkt des Apostels mit großer Deutlichkeit. Er, der an keine äußere Satzung sich gebunden weiß, ist doch in dieser Freiheit nicht unabhängig von dem Willen Gottes. Hat doch nach Gal. 2, 19 gerade die Loslösung vom Gesetz ihm dazu dienen müssen, daß er unmittelbar Gotte leben konnte. Nun schaut er nicht mehr auf den Gesetzesbuchstaben, der zwischen ihm und seinem Gotte stand, nun schaut er unmittelbar auf Gott, der sich in Christo ihm bezeugt. Dem ἄνομος θεοῦ steht das ἔννομος Χριστοῦ gegenüber. Er ist an Christum gebunden, in dem ihm der heilige Wille Gottes in lebendiger Unmittelbarkeit gegenübersteht. Wollte der Israelit erfahren, was Gott von ihm fordere, so mußte er sich an das Gesetz Moses wenden, der im Geiste Lebende aber hat eine ungleich herrlichere und wirksamere Ausprägung des göttlichen Willens in dem Gekreuzigten und Auferstandenen vor sich. In ihm hat er hinfort das Gesetz seines Lebens. Christi Kreuzestod nötigt ihn zur Hingabe an Gott und zur Übung der Liebe. Christi unbedingte Unterordnung unter des Vaters Willen und seine rückhaltlos sich selbst ver-

Digitized by Google

leugnende und sich selbst aufopfernde Liebe zu den sündigen Menschen giebt ihm den vollgültigen Maßstab, an dem er sich zu messen hat, und ruft ihn mit eindringlichem Ernst zur Nachfolge auf (Phil. 2, 5—8. Röm. 15, 3. 7. II. Cor. 8, 8. 9; 5, 14 cf. I. Cor. 11, 1. Eph. 5, 1. 2.)[1] Ist aber mit der verpflichtenden Bindung an Christum ein ἄνομον θεοῦ εἶναι unmittelbar ausgeschlossen, so kann der verpflichtende Gotteswille, an den der Christ gebunden ist, auch ausdrücklich als νόμος τοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden. Der Apostel denkt wohl bei diesem Ausdruck in Gal. 6, 2 nicht an ein einzelnes Wort des Herrn, in dem sich der Inbegriff seiner Forderungen zusammenfaßt (etwa Matth. 22, 37—40), sondern vielmehr an die bindende Verpflichtung, die er als der Messias den Seinen im Geiste auferlegt. Als πνευματικοί sind die Christen berufen, diesen νόμος zur vollen Erfüllung zu bringen. Inhaltlich aber deckt sich dieser νόμος mit dem in c. 5, 13 genannten Gesetze Moses, sofern er gleich jenem auf Übung der Liebe dringt. Es ist derselbe Wille Gottes, der im Gesetze aufgezeichnet ist und der durch den Geist Christi zur Geltung gebracht wird, nachdem er in Christi Leben und Sterben seine vollkommene Ausgestaltung gefunden hat.[2] Darum kann es in Röm. 8, 4 geradezu heißen, daß die Erlösung in Christo auf die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes abziele.[3] Diese Aussage geht weiter, als die in Gal. 5, 13. 14 gegebene. Dort erscheint

[1] Für des Apostels Anschauung von der Person Christi ist es bezeichnend, daß er auch da, wo er Christi Sinn als vorbildlich für uns hinstellt, nirgend eigens auf seine öffentliche Wirksamkeit eingeht, sondern überwiegend von der Bewährung seiner vorbildlichen Gesinnung bei dem Eintritt in das irdische Leben und bei seinem Scheiden aus demselben handelt, zuweilen aber Aussagen giebt, die sein ganzes irdisches Leben umspannen, aber doch so, daß der Schwerpunkt auf den Abschluß dieses Lebens im Kreuzestode fällt (Phil. 2, 5—8. Röm. 15, 3. II. Cor. 5, 21 μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν).

[2] Röm. 3, 27 darf nicht als eine Parallele zu I. Cor. 9, 21 und Gal. 6, 2 angesehen werden, da dort νόμος nicht Bezeichnung einer verpflichtenden Norm, sondern allgemein Bezeichnung einer göttlichen Ordnung ist. Der νόμος πίστεως ist die Ordnung, der zufolge πίστις der einzige Weg zur δικαιοσύνη ist.

[3] Beachte die scharfe Pointierung der paulinischen Aussagen: von einem νόμος, der sie in's Verderben brachte, sind die Christen durch einen andern νόμος freigemacht, damit sie nun den νόμος, der diesen Namen in besonderem Sinne führt, erfüllen könnten (Röm. 8, 2. 4).

Digitized by Google

das Gesetz damit aufgehoben, daß es in der Liebe erfüllt ist. Hier erscheint die Erfüllung des Gesetzes als die Lebensaufgabe der nach dem Geiste Wandelnden. Aber nach dem Zusammenhang mit cap. 7 (beſ. v. 6) ist dies Wort keinesfalls dahin zu deuten, daß nun der vom Geist Getriebene noch unter dem Druck des Gesetzesbuchstaben bleibe. Vielmehr ist des Apostels Meinung daß die Erfüllung des Gesetzes, die unter dem Gesetz selbst nicht möglich war, nun in den durch den Geist Befreiten innerlich ermöglicht ist. Und wenn nun der Christ erfüllt, was das Gesetz fordert, so thut er das nicht um des Buchstaben willen, der ihm äußerlich gegenübersteht, sondern vielmehr um Christi willen, der ihn mit seinem Geist regiert.[1])

In demselben Sinne ist wohl auch I. Cor. 7, 19 zu verstehen, wo der Wertlosigkeit von Beschneidung und Vorhaut gegenüber die *τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ* als dasjenige bezeichnet wird, auf das es im Christenstand ankomme. Schon der Gegensatz zur *περιτομή* zeigt deutlich, daß nicht an die einzelnen äußerlichen Satzungen des Gesetzes gedacht ist, sondern vielmehr an die Gottesforderungen, die sich auf das sittliche Leben beziehen. Und da diese Forderungen sich im Gebot der Liebe zusammenfassen, besteht kein Widerspruch zwischen I. Cor. 7, 19 und zwischen Gal. 5, 6, wo der Beschneidung und der Vorhaut gegenüber allein die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* als wertvoll anerkannt wird (vgl. auch Gal. 6, 15 *οὔτε περιτομή — — οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*).

Besteht aber die sittliche Gebundenheit der Gläubigen an den in Christo ihnen bezeugten Gotteswillen vornehmlich in der Verpflichtung zu hingebender Liebe, so liegt in dieser Ver-

[1]) Wenn nach Röm. 8, 4 u. a. gesagt werden kann, daß der *νόμος*, der als *γράμμα* für den Christen schlechterdings aufgehoben ist, seinem sittlichen Gehalte nach durch den Geist zu voller Geltung kommt, so kann doch für diese Anschauung Röm. 3, 31 nicht als Belegstelle dienen, da dort der Zusammenhang mit 4, 1 fordert, unter *νόμος* nicht den fordernden Gesetzeswillen Gottes, sondern die in der Thora niedergelegte Gottesoffenbarnng überhaupt mit Einschluß ihres geschichtlichen Gehaltes zu verstehen (vergl. Röm 3, 21. I. Cor. 14, 34 u. beſ. Gal. 4, 21, auch Röm. 3, 19 u. I. Cor. 14, 21, wo *νόμος* die gesamte als *γραφή* vorliegende altteſtamentliche Offenbarung bezeichnet). Freilich liegt die Annahme nahe, daß erst in der 2. Hälfte des Verses *νόμος* diese weitere Bedeutung gewinnt, während es in der 1. Hälfte desselben dem Zusammenhang mit den vorangehenden Versen gemäß die engere Bedeutung

Digitized by Google

pflichtung Gotte gegenüber zugleich eine Bindung an den Nächsten mit enthalten. Im Glauben an Jesum Christum frei von Jedermann hat sich der Apostel, dem Zug des Geistes folgend, in der Liebe allen untergeordnet (I. Cor. 9, 19). Und er, der mit allen Kräften darum ringt, daß die Galater nicht zu Knechten der Menschen werden, ruft sie eindringlich zu einem δουλεύειν ἀλλήλοις διὰ τῆς ἀγάπης auf (Gal. 5, 13). Ja, die Römer erinnert er daran, daß die Liebesschuld, die einer dem andern gegenüber habe, unerschöpflich und unabtragbar sei. Während es Pflicht des Christen ist, so zu handeln, daß er Niemandem in bürgerlicher Hinsicht etwas schuldig bleibt (Röm. 13, 7 u. 8), soll er doch zum Dienst der Liebe sich allezeit dem Andern gegenüber verpflichtet wissen (v. 8).

In Bewährung der im Glauben gewonnenen Freiheit und in Übung der sich willig unterordnenden Liebe faßt sich für Paulus das gesamte sittliche Verhalten der im Geiste Wandelnden zusammen. Freiheit und Liebe bedingen und beschränken sich gegenseitig. Erst der, welcher durch Christus vom Gesetze frei geworden ist, vermag die aus dem Herzen kommende Liebe zu üben, die Gott von ihm fordert, und wiederum hebt die Erfüllung des Liebesgebotes stetig über alle gesetzliche Bindung hinaus. Zum andern darf die Unterordnung unter den Bruder niemals zur Bindung des Gewissens durch menschliches Urteil werden, wiederum aber darf der Gebrauch der Freiheit niemals unter Beiseitsetzung des Wohles des Nächsten geschehen. Insbesondere über den letzten Punkt giebt der Apostel reiche Ausführungen, die er wiederholt durch den Hinweis auf sein eigenes Verhalten beleuchtet. (Röm. 14, 1—15, 13. I. Cor. 8–10). Auf Vieles, was dem Christen an sich erlaubt ist, muß er um des

der Gesetzesordnung hat Nahe gelegt wird die Annahme eines derartigen Überganges aus der engeren in die weitere Bedeutung von νόμος an unserer Stelle durch die Analogie von Gal. 4, 21, wo Paulus die, welche sich der Gesetzesordnung unterwerfen wollen, auf das Zeugnis verweist, das in der Gesetzesschrift über die Söhne Abrahams abgelegt wird. Wie wenig Schwierigkeit bei der Beweglichkeit der pauliniſchen Rede und bei der Neigung derselben zu beziehungsreichen Wendungen ein solcher Übergang bietet, wird durch den Gebrauch veranschaulicht, den νόμος in Röm. 3, 19—21 (v. 19 d. A. T., v. 20 d. Ges. κατ' ἐξοχήν, v. 21 ebenfalls zuerst d. Ges. im engeren Sinne dann aber die Gesetzesschrift des Pentateuch) und vollends in Röm. 7, 21 bis 8, 4 findet.

Digitized by Google

Nächsten willen verzichten. (I. Cor. 10, 23 *πάντα ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*)[1]. Insbesondere muß er den außerhalb der Christenheit Stehenden gegenüber Alles vermeiden, was ihre Gewinnung für Christum hindern kann. Von diesem Gesichtspunkt aus verzichtet Paulus den *ὑπὸ νόμον ὄντες* gegenüber auf den äußeren Gebrauch der im Prinzip für ihn unverlierbaren Gesetzesfreiheit und beobachtet er gesetzliche Gebräuche (I. Cor. 9, 19 vgl. Act. 16, 3; 21, 26), die für ihn nicht mehr verbindlich sind. Den innerhalb der Christenheit Stehenden gegenüber aber muß der vom Geist Getriebene Alles meiden, was ihren Glaubensstand erschüttern oder in Verwirrung bringen kann. (Röm. 14, 13 *τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*). Insbesondere muß er mit achtsamer Schonung dem im Glauben Schwachen begegnen (*τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε* Röm 14, 1) und sich hüten, das schwache Gewissen zu verwunden (*τύπτειν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν* I. Cor. 8, 12). Führt doch das *σκανδαλίζειν* des Bruders in seiner Konsequenz zu einem *ἀπολύειν* desselben; wie darf aber ein Christ den Bruder in's Verderben führen, für den Christus gestorben ist (I. Cor. 8, 13. 11. Röm. 14, 15)! Er würde damit gegen Christum selbst sündigen, also gerade seine eigene religiöse Stellung schädigen, aus der er das Recht zum rücksichtslosen Gebrauch seiner Freiheit meinte ableiten zu können (I. Cor. 8, 12). Und gerade die Freiheit, vermöge deren sein eigenes Gewissen dem Urteil keines Menschen untersteht, verpflichtet den Christen, auch des Anderen Gewissen, wiewohl es schwach ist, zu achten.

---

[1]) Es wird von den Auslegern in der Regel übersehen, daß die gleichlautenden Sätze im I. Cor. 10, 23 a und 6, 12 a vom Apostel nach ganz verschiedenen Richtungen hin verwertet werden. Wie der Schluß der beiden Verse zeigt, handelt es sich in I. Cor. 6, 12 um eine Einschränkung des *πάντα ἔξεστιν* zu Gunsten einer Wahrung der rechten Freiheit des Handelnden, 10, 23 dagegen um eine Einschränkung desselben zu Gunsten der Rücksicht auf die Nächsten. Demzufolge wird auch der völlig allgemein gehaltene und darum eben verschiedener Verwertung fähige Satz *οὐ πάντα συμφέρει* in 6, 12, wie der ganze Zusammenhang mit v. 12 b. bis v. 20 (vgl. bes. v. 15. 18 f.) fordert, auf das Wohl des Handelnden selbst, in 10, 23 dagegen auf das Wohl des Nächsten zu beziehen sein. Sowohl die Rücksicht auf das, was der eignen geheiligten Persönlichkeit, als auf das, was dem Nächsten frommt, kann zu Verzichtleistungen auf an sich Erlaubtes nötigen.

Digitized by Google

Paulus, der der Herrschsucht der Judaisten den äußersten Widerstand entgegensetzt, als sie die Beschneidung des Titus erzwingen wollen (Gal. 2, 1—5), erklärt sich aus schonender Liebe bereit, selbst auf den Genuß von Fleisch für immer zu verzichten, wenn er durch denselben einem schwachen Bruder Anstoß geben würde (I. Cor. 8, 13). Unbedingte Behauptung der Freiheit der Aufrichtung aller gesetzlichen oder menschlichen Autorität gegenüber, und zarteste Unterordnung unter die Bedürfnisse eines im Glauben zu befestigenden Bruders gehen bei ihm Hand in Hand.

Wenn nun aber nach der Überzeugung des Apostels sowohl die Freiheit des Christen von σάρξ und κόσμος, von νόμος und ἄνθρωποι, als auch die Gebundenheit desselben an Gott und an die Brüder in der in seinem Innern sich entfaltenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes ihren tragenden Grund hat, so liegt die Annahme nahe, daß der Apostel das christliche Leben lediglich unter dem Gesichtspunkt einer selbstverständlichen Entfaltung neu empfangener Lebenskräfte und Heiligungstriebe betrachte, ohne dabei der sittlichen Verantwortlichkeit des Christen Rechnung zu tragen. Die Konsequenz dieser Anschauung würde sein, daß sich das christliche Leben als in steter harmonischer Entwicklung begriffen darstellen würde. Es würde sich erklären, daß die Macht des Fleisches erst allmählich völlig überwunden wird, aber für die Gefahr eines Wiedererstarkens bereits zurückgedrängter Mächte würde das Verständnis fehlen. Indes von dieser Anschauung ist Paulus darum weit entfernt, weil der Geist nach seiner Überzeugung nicht in der Weise wirkt, wie wir es bei Naturkräften gewohnt sind. Er treibt nicht gleich einem unaufhaltsam sich ergießenden Strom des Christen Leben in eine neue Richtung, sondern er tritt in Wechselwirkung mit der πίστις, in der sich die freie Empfänglichkeit des Menschenherzens ihm gegenüber bewährt. Seine befreiende und seine bindende Wirksamkeit kommt allein unter Voraussetzung stetig hinnehmenden Glaubens zu ihrem Ziel. Darum hebt die Wirksamkeit des Geistes die Verantwortlichkeit des Menschen nicht auf, sondern sie steigert dieselbe aufs Höchste. Das tritt uns in den tadelnden, warnenden und mahnenden Worten entgegen, die der Apostel noch an die zu richten hat, die den Geist bereits empfangen haben. Wenn sich das

Digitized by Google

Leben im Geist mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses entwickelte, würde der Apostel den Verlauf desselben in seinen Gemeinden mit sorgloser Gelassenheit beobachten können. Nun aber muß er alle Kraft anspannen, daß nicht die Frucht seiner Arbeit bei den jungen Christen alsbald wieder vernichtet werde, nun muß er mit Schärfe die Schäden rügen, die sich bei Einzelnen und ganzen Gemeinden noch immer finden, wie wohl der in die Herzen gegebene Geist innerlich gegen dieselben ankämpft. Bezeichnend ist insbesondere, daß Paulus die Corinther, für deren reiche Ausstattung mit Geistesgaben er Gotte allzeit dankt (I. 1, 4—9), doch noch im Hinblick auf den Streit in ihrer Mitte als σαρκικοί bezeichnet (I. 3, 3. 4), während er die Galater, deren gegenwärtiger Christenstand ihn nicht zum Dank sondern zu schmerzlichem Erstaunen (1, 6) treibt, als πνευματικοί anredet (6, 1). Da er aber auf der andern Seite voraussetzt, daß in den Corinthern der Geist waltet (I. 3, 16), und da er hinsichtlich der Galater ein σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι befürchtet (3, 3), so werden wir sagen dürfen, daß er dieselben Christen als πνευματικοί und als σαρκικοί bezeichnen kann. Als πνευματικοί bezeichnet er sie, wenn er daran denkt, daß Gott mit seinem Geiste in ihren Herzen wirksam ist, als σαρκικοί dagegen, wenn er sein Auge darauf richtet, daß sie den Antrieben des Geistes so lässig folgen und sich immer wieder vom Fleisch bestimmen lassen. Die Aussagen des Apostels setzen also voraus, daß eine Spannung zwischen dem in Christo erschienenen Prinzip und zwischen der christlichen Wirklichkeit besteht. Paulus ist zu wahr und nüchtern, um darüber hinwegzusehen, wie weit die Ausgestaltung des neuen Lebens in den jungen christlichen Gemeinden hinter der Aufgabe zurückbleibt, die den Christen durch die Ausrüstung mit dem Geiste Christi gegeben ist, aber er ist zu glaubensfreudig und zu konsequent, als daß er diesem überall hervortretenden Abstand gegenüber von der Hoheit des Christenstandes das Mindeste aufzugeben vermöchte. Sein Absehen aber muß darauf gerichtet sein, den Christen diesen Abstand als eine Schuld zum Bewußtsein zu bringen und sie auf die Gefahren hinzuweisen, die in demselben liegen.

Wenn drum in seinem Munde in der Bezeichnung σαρκικοί in I. Cor. 3, 3 ein schwerer Vorwurf für die liegt, die doch billig das πνεῦμα allein regieren lassen sollten, so richtet er in demselben Brief an die Corinther die ernste Warnung:

Digitized by Google

ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ (I. Cor. 10, 12, vgl. Gal. 6, 3). Die Möglichkeit des Falles ist also auch für die nicht ausgeschlossen, die den Geist empfangen haben. Wo aber ein Fallen stattfindet, liegt der Grund nicht darin, daß die Antriebe des Geistes nicht kräftig genug gewesen wären, sondern darin, daß der Christ in Leichtsinn und Sicherheit ihrer andringenden Kraft sich entzogen hat. Auf ihn selbst fällt das volle Gewicht der Verantwortlichkeit. Der heilige Geist aber, der dem Christen die gegenwärtige Kindschaft und das künftige Erbe fest verbürgt, der aber keinen äußerlichen Zwang auf seinen Willen ausübt, wird betrübt, wenn der Christ selbst seinen Gnadenstand verleugnet und sich in unheiliges Wesen verstrickt. Drum führt die Warnung vor Unredlichkeit und loser Rede in Eph. 4, 30 zu dem Zuruf μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ. Von Seiten Gottes geschieht Alles, was zur Befestigung des Heilsstandes dienen kann, hierin aber müssen die Gläubigen für sich selbst das entscheidende Motiv erkennen, willig sich an Gott hinzugeben und ihren Wandel unter die Zucht und Leitung seines Geistes zu stellen. Daher die reichen positiven Ermahnungen des Apostels, die sich insgesamt in die eine Mahnung zusammenfassen lassen: πνεύματι περιπατεῖτε (Gal. 5, 16). Das ζῆν πνεύματι macht das πνεύματι στοιχεῖν zur Pflicht (Gal. 5, 25); verdanken wir dem Wirken des Geistes unsern neuen Lebensstand, so liegt uns ob, auch unsere Lebensführung durch ihn bestimmen zu lassen (vgl. auch 6, 1). Aus eigenem Vermögen schlechterdings nicht im Stande, unsern Wandel gottgefällig zu gestalten, sind wir doch dafür verantwortlich, daß der Geist bei seinem erneuernden Wirken nicht Widerstreben, sondern eingehende Empfänglichkeit bei uns finde. Diese Anschauungen liegen auch in Röm. 8, 12. 13 zu Grunde. Wenn auch hier nicht ausdrücklich gesagt ist: ὀφειλέται ἐσμὲν τῷ πνεύματι, so liegt doch dieser Gedanke in der negativen Aussage ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκί zweifellos enthalten. Dem todbringenden Fleisch sind wir durchaus Nichts schuldig, dagegen sind wir es dem Geiste, der uns unser gegenwärtiges und zukünftiges Heilsleben verbürgt (v. 6 — 11), schuldig, von seinen Antrieben uns bestimmen zu lassen und in seiner Kraft des Leibes Ränke zu ertöten (v. 13. 14). (Vgl. auch I. Thess. 4, 3 — 8 und die auf p. 234 f. gegebene Auslegung von v. 8.)

Digitized by Google

Im Epheserbriefe aber wird den Christen nicht nur ein τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος zur Pflicht gemacht (4, 3), sondern sie, die doch bereits im Geist versiegelt sind (4, 30), werden aufgefordert, anstatt sich im Wein zu berauschen, vielmehr voll Geistes zu werden. (5, 16 πληροῦσθε ἐν πνεύματι). Es hängt von ihnen ab, ob Gottes Wille, den Geist ihnen stetig mitzuteilen sich verwirklichen kann.[1]) In cap. 6, 10—20 aber ergeht an sie die Mahnung, den Kampf gegen die Mächte der Bosheit, die als πνευματικά d. h. als übersinnliche Mächte (οὐκ ἔστιν ὑμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα v. 12) auch nicht mit irdischer Kraft überwunden werden können, vielmehr in der Kraft des Herrn (v. 10) und in einer Waffenrüstung, die Gott darreicht, (v. 11) zu führen. (Vgl. II. Cor. 10, 3—5.) Bei dieser Rüstung besteht aber die Trutzwaffe der Christen in der μάχαιρα τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ (v. 17). Der Geist ist es, der Gottes Wort dem Christen als ein schneidiges Schwert in die Hand drückt, damit er mit demselben den Widersacher zu Boden schlage. Der Christ aber muß das Schwert, das ihm geboten wird, ergreifen, um es im Kampf zu führen. Wenn aber das Ergreifen dieses Schwertes διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως geschehen soll, so muß doch das προσεύχεσθαι des Christen selbst, von dem sein Streiten begleitet wird, ἐν πνεύματι vor sich gehen (v. 18). Und um im Geiste zu aller Zeit beten zu können, bedarf es wiederum der Wachsamkeit im Standhalten und in der Fürbitte für die Brüder. Es steht also Geisteswirken und Christentreue in stetiger Wechselwirkung: Wenn der Christ die Pflicht der Wachsamkeit versäumt, vermag er nicht im Geist vor Gottes Angesicht zu treten. Und ist des Christen Gebetsleben nicht vom Geist getragen, dann wird ihm auch im Kampf mit den Mächten der Finsternis des Geistes Beistand fehlen. Auf der andern Seite aber schließt Geistesbeistand immer neue Verpflichtung ein.

Ein klassischer Ausdruck für das innige Wechselverhältnis zwischen dem bestimmenden Wirken Gottes und zwischen dem pflichtmäßigen Verhalten des Christen liegt uns vor allem Phil. 2, 12. 13 vor. Der Apostel macht es den Philippern zur heiligen Pflicht, mit Furcht und Zittern an ihrer Rettung zu

[1]) Vgl. p. 179 f.

Digitized by Google

arbeiten.[1]) Diese Pflicht erwächst aber für sie aus dem Umstand, daß Gott selbst es ist, der in ihnen das Wollen und das Wirken nach seinem Wohlgefallen wirkt. Göttliche Machtwirkung im Innern des Menschen und unbedingte sittliche Verantwortlichkeit des Letzteren schließen sich für Paulus so wenig aus, daß vielmehr die Verantwortlichkeit des Christen die notwendige Folge des Wirkens Gottes in ihm ist. Ist Gott nach dem Rathschluß seiner Gnade (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας) den Christen lebendig gegenwärtig und weckt er in ihnen die Willigkeit zum Guten und die Thatkraft zur Ausführung desselben, so wäre es eine unverzeihliche Pflichtvergessenheit, wenn die Christen sich durch dies Gnadenwirken nicht zu ernstlichem Ringen nach dem Heile treiben ließen. Freilich wird in Phil. 2, 13 des Geistes nicht eigens gedacht, aber nach der Grundanschauung des Apostels vollzieht sich das Wirken Gottes, durch das er in den Christen das θέλειν und das ἐνεργεῖν hervorruft, ohne Zweifel durch den Geist. Insofern bietet diese Stelle eine völlige Parallele zu Röm. 8, 12. 13 und Gal. 5, 25. vgl. auch Col. 1, 29. Einen allgemeineren Ausdruck aber findet die hier vorliegende Grundanschauung von der verantwortlich machenden Kraft der göttlichen Gnade in den Aussagen des Apostels, die den Christen einen Wandel würdig Gottes, der sie zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit berufen hat (I. Thess. 2, 12), würdig der Berufung, mit der sie berufen sind (Eph. 4, 1), würdig des Herrn (Col. 1, 10) und würdig des Evangeliums vom Messias (Phil. 1, 27) zur Pflicht machen (vgl. auch Röm. 16, 2 ἀξίως τῶν ἁγίων).

Endlich aber sind für die pauliniſche Beurteilung des pflichtmäßigen Verhaltens der Christen im Gnadenstande diejenigen Ermahnungen von Bedeutung, in denen als fortgehende Aufgabe der Gläubigen hingestellt wird, was als ein für alle Mal entscheidendes Erlebnis bereits beim Eintritt in den Christenstand stattgefunden hat, oder in denen dem Heiligungsernst der Christen zugemutet wird, was anderseits der stetigen Gnadenwirksamkeit Gottes zugeschrieben wird. Was der

[1]) Ist auch die knechtische Furcht mit der stetigen Freude nicht verträglich, zu der Paulus so warm die Philipper aufruft (4, 4 u. a.), so ist doch die heilige Scheu vor der Verletzung des väterlichen Willens, die dem Kinde eignet, mit dieser Freude wohl vereinbar.

Digitized by Google

Christ durch Gottes Gnade ist, das soll er im Kampf des Glaubens immer von neuem werden, und was der Geist an seinem Innern wirkt, das soll sich in seine persönlichen Entscheidungen umsetzen. Vergl. Pfleiderer a. a. O. p. 215: „Der Christ hat schon, indem er sich Christo zu eigen gab, sein Fleisch samt dessen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt, nun soll er aber auch fortwährend die πράξεις τοῦ σώματος ertöten (Gal. 5, 24. Röm. 8, 13 [cf. Col. 3, 5]), er hat Christum angezogen in der Taufe, nun soll er ihn auch fortwährend anziehen durch ehrbaren Wandel als am Tage (Gal. 3, 27. Röm. 13, 14), er ist schon in Christo, ist von Christo ergriffen, nun soll er auch mehr und mehr ihn ergreifen, in sein Bild sich umgestalten und Christum in sich Gestalt gewinnen lassen (Phil. 3, 12. II. Cor. 3, 18. Gal. 4, 19), es ist schon in ihm das Alte vergangen und Alles neu geworden, nun soll er aber fortwährend sich umwandeln durch Erneuerung des Sinnes, durch tägliche Erneuerung am inwendigen Menschen (II. Cor. 5, 17; 4, 16. Röm. 12, 2 [Col. 3, 10. Eph. 4, 24])." Ich füge hinzu: Der Christ ist von Gott aus Gnaden in den Stand des δίκαιος aufgenommen, nun soll er hinfort seine Glieder dem Dienst der δικαιοσύνη ergeben, soll er sein eigenes Verhalten so gestalten, daß er mit demselben vor Gott besteht (Röm. 5, 1; 6, 19. 13. 16. 18 vgl. 14, 18 εὐάρεστος τῷ θεῷ mit v. 17. I. Th. 4, 1). Er steht auf Grund der heiligenden Wirksamkeit des Geistes, die er beim Eintritt in den Christenstand erfahren hat (I. Cor. 6, 11. Röm. 15, 16. I. Thess. 4, 7. 8. II. Thess. 2, 13), in dem Stand der ἡγιασμένοι (I. Cor. 1, 2 vgl. Act. 26, 18) und der ἅγιοι (I. Cor. 1, 2. II. Cor. 1, 1. Röm. 1, 7 u. a.), nun soll er in seinem Wandel den Willen Gottes verwirklichen, der auf seine Heiligung abzielt. (I. Thess. 4, 3. 4. cf. v. 7. Röm. 6, 19. 22. εἰς ἁγιασμόν. cf. I. Tim. 2, 15. II. Tim. 2, 21. — I. Cor. 7, 34. II. Cor. 7, 1 ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ). Er steht gegenwärtig unter dem kräftigenden Einfluß Jesu Christi (Phil. 4, 13 πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με. cf. I. Tim. 1, 12. II. Tim. 4, 17), und er soll es wiederum als seine Aufgabe ansehen, stark zu werden im Herrn und in der Kraft seiner Stärke (Eph. 6, 10. ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ. cf. II. Tim. 2, 1 ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι).

Ihre Bewährung aber findet die gegebene Darlegung der

Digitized by Google

Anschauung des Apostels von der lebendigen Wechselwirkung zwischen göttlicher Gnadenmacht und menschlicher Verantwortlichkeit in dem Umstand, daß nach ihm gerade diejenigen Faktoren der menschlichen Persönlichkeit, in denen ihre sittliche Selbständigkeit sich bethätigt, unmittelbar die Einwirkung des Geistes erfahren. Die geistgewirkte Erneuerung des inneren Menschen erstreckt sich vom Herzen aus vor allem auf den νοῦς, der, weit entfernt in seiner Bethätigung durch den heiligen Geist gehemmt zu werden, vielmehr durch denselben zu freier Bethätigung seines νοεῖν und δοκιμάζειν kommt. (Röm. 12, 2. vgl. Eph. 5, 8—10. 4, 23, wiewohl hier τῷ πνεύματι nach p. 82 nicht auf den heiligen Geist zu beziehen ist.) Wer im Geist lebt, kann auf sein eigenes sittliches Bewußtsein verwiesen werden: er möge so handeln, wie es der inneren Gewißheit seines νοῦς entspricht (Röm. 14, 5 ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω).

Mit der Erneuerung des sittlichen Bewußtseins geht aber auch eine Kräftigung des urteilenden Gewissens durch den heiligen Geist Hand in Hand. Wenn von Natur sein Gewissen Schwankungen und Irrungen ausgesetzt ist, so sieht der Apostel eine feste Bürgschaft für die Gültigkeit des Gewissenszeugnisses darin, daß es sein συμμαρτυρεῖν ἐν πνεύματι ἁγίῳ vollzieht. (Röm. 9, 1 cf. II. Cor. 1, 12). Aber freilich steht das christliche Gewissen nicht sogleich überall vollkräftig da. Der Apostel redet ja wiederholt von einer συνείδησις ἀσθενής solcher, die als Gläubige doch den Geist empfangen haben (I. Cor. 8, 7. 10. 12; 10, 28. 29). Offenbar fehlt es bei jenen ἀσθενεῖς nicht an einer Schärfung des Gewissens durch den Geist, aber mit der Schärfung hält die Klärung desselben nicht allewege gleichen Schritt. Es ist tief begründet, daß unter dem Eindruck des entscheidenden Bruches mit dem alten Wesen das christliche Gewissen die Selbstbeurteilung mit voller Entschlossenheit vollzieht, bevor noch die Einsicht von den Grenzen des Erlaubten eine durchgreifend klare ist.

Wie aber des Christen νοῦς und συνείδησις durch die Einwirkung des göttlichen Geistes in ihrer selbständigen Bethätigung unmittelbar gefördert werden, so wird auch das eigene πνεῦμα des Christen durch die Einwirkung des göttlichen πνεῦμα zu lebendiger Selbstbethätigung geweckt. Verhält es sich dem Gottesgeiste gegenüber zunächst durchaus empfangend (Röm. 8, 16), so

Digitized by Google

erweist es sich doch alsbald im Dienste Gottes selber wirksam. Eben das λατρεύειν, das der Christ Gott gegenüber übt, und das nach Phil. 3, 3 als ein λατρεύειν πνεύματι θεοῦ erscheint, wird Röm. 1, 9 ausdrücklich als ein λατρεύειν ἐν τῷ πνεύματί μου bezeichnet (vergl. Col. 1, 8. I. Cor. 7, 34. II. Cor. 7, 1)[1].

Wenn aber durch den heiligen Geist vor allem des Christen Innenleben nach allen Seiten hin in Gottes Dienst gestellt wird, so ist doch nicht zu übersehen, daß ausdrücklich auch des Christen Leib durch ihn geheiligt wird. Freilich besteht ein scharfer Gegensatz zwischen dem Geist und zwischen den πράξεις τοῦ σώματος, die in der sarkischen Natur des Leibes ihren Ursprung haben (Röm. 8, 13 cf. 6, 6). Sofern aber der Leib als ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία und als σκεῦος ὀστράκινον Werkzeug des sittlichen Handelns ist (II. Cor. 5, 1; 4, 7; 5, 10), tritt er in ein positives Verhältnis zum göttlichen Geiste ein. Die Christen sollen vor unkeuscher Versündigung gegen ihren eigenen Leib sich hüten, da sie doch wissen müssen, daß ihr Leib ein Tempel des in ihnen waltenden heiligen Geistes ist (I. Cor. 6, 19), und daß ihm drum selber eine Heiligkeit eignet die jede frevelhafte Verletzung ausschließt (cf. I. Cor. 3, 17). Mit dieser hohen Wertschätzung des Leibes ist aber nicht nur fleischliche Leichtfertigkeit, sondern auch asketischer Dualismus und Verachtung der Leiblichkeit ausgeschlossen. Wohl gilt es, den Leib in scharfer Zucht zu halten, damit er nicht von der Sünde sich beherrschen lasse (I. Cor. 9, 27. ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ. Röm. 6, 12). Diese Aufgabe ist aber nur die Kehrseite der anderen, die darin besteht, mit der Hingabe der ganzen Persönlichkeit an Gott auch die Glieder des Leibes ihm als Waffen der Gerechtigkeit darzubieten (Röm. 6, 12. 13), oder die eigenen Leiber ihm als lebendiges, heiliges, ihm wohlgefälliges Opfer in geistigem Gottesdienst darzubringen (Röm. 12, 1). Dieser Hingabe der ganzen Persönlichkeit entspricht aber seitens Gottes ein fortgehendes ἁγιάζειν, das ebenfalls auf alle Seiten der Persönlichkeit mit Einschluß des σῶμα sich erstreckt (I. Thess. 5, 23).

[1]) cf. p. 73—80. In II. Cor. 12, 18 werden angesichts der geläufigen Wendung πνεύματι περιπατεῖν die Worte οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν gewiß dahin zu verstehen sein, daß derselbe Geist, in dem Paulus und Titus gewandelt sind, der Geist Gottes ist, wenn auch zunächst nur die Gleichartigkeit der treibenden Geistesmacht hervorgehoben wird.

Digitized by Google

Ebenso bezeugt der Apostel eine positive Verbindung zwischen dem Leibe der Gläubigen und dem erhöhten Herrn. Nach I. Cor. 6, 13—15 gehört der Leib dem Herrn, und wiederum gehört der Herr dem Leibe, sofern er als κύριος über ihm waltet und ihn mit seinem Geiste regiert. Ja, die Leiber der Christen sind μέλη Χριστοῦ, sie sind die Werkzeuge irdisch-kreatürlicher Art, durch die er seinen Willen zur Ausführung bringt. (Vgl. auch I. Cor. 7, 34 ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι als Ziel des μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου.) Und wenn Paulus an die Galater schreibt, daß er die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ an seinem Leibe trage (6, 17), oder wenn er noch weiter gehend im II. Cor. Briefe von sich sagt, daß er die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ am Leibe herumtrage (4, 10), so ist er sich dessen bewußt, hiermit der Erweisung des Lebens Jesu an seinem sterblichen Leibe zu dienen und die Verherrlichung Christi an seinem Leibe zu fördern (4, 10. Phil. 1, 20). Zielt aber auf die Verherrlichung Gottes in Jesu Christo nach der Ueberzeugung des Apostels letzthin alles göttliche und menschliche Handeln ab (Phil. 2, 11. II. Cor. 1, 20. — Röm. 15, 6. 7 f. I. Cor. 10, 31. II. Cor. 4, 15 Phil. 1, 11 Eph. 1, 6.12. 14. u. a.), so faßt sich auch die Aufgabe, die den Christen durch ihre Leiblichkeit gestellt ist, für ihn dahin zusammen: δοξάσατε τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν (I. Cor. 6, 20). Der Tempel ist als die Stätte, an der Gott Wohnung macht, auch die Stätte, an der ihm Ehre dargebracht wird. Ist also der Leib des Christen durch die Einwohnung des Geistes zu einem heiligen Tempel geweiht, so gilt es auch, in demselben durch heiligen Dienst, in keuschem Wandel, Gott zu verherrlichen.

Hat aber unsere Erörterung uns zuletzt auf das Ziel hingewiesen, auf das des Christen sittliches Handeln gerichtet sein muß, so erinnern wir uns schließlich daran, daß der Abzweckung auf die δόξα τοῦ θεοῦ die Abzweckung alles göttlichen Gnadenwirkens und alles christlichen Handelns auf die σωτηρία und die ζωὴ αἰώνιος der Christo Angehörigen bei Paulus zur Seite steht. Gewinnt doch Gottes δόξα eben darin ihren vollen Ausdruck und ihre volle Geltung, daß Christus als der Herr von denen bekannt wird, die in ihm das Leben haben (Phil. 2, 11. 12 vergl. I. Cor. 15, 22—28. Röm. 8, 30. das δοξάζειν der Gerechtfertigten das Ziel der Wege Gottes)

Digitized by Google

Demgemäß gilt bei Paulus auch von dem Wandel im Geist, daß er, der Ausdruck eines bestehenden Gnadenverhältnisses und eines gegenwärtigen Lebensbesitzes ist, der Anteilnahme an dem zukünftigen Heil und an dem ewigen Leben entgegenführt. In unmittelbarer Nachbarschaft finden wir im Galaterbrief die Aussagen: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν und: ὁ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον (5,25 u. 6, 8). Da das Säen auf den Geist mit dem Wandeln in der Kraft des Geistes sachlich zusammenfällt, so tritt uns hier deutlich entgegen, wie nach der Ueberzeugung des Apostels das Leben als Heilsgut einmal tragender Grund und zum andern reife Frucht einer vom Geist bestimmten Lebensführung ist. (Vgl. auch Röm. 8, 6. 10. 13). Erscheint aber nach Gal. 6, 8 der Gewinn des ewigen Lebens in der Vollendung durch des Menschen eigenes Verhalten bedingt (cf. v. 7 ὃ γὰρ ἂν σπείρῃ ἄνθρωπος), so liegt doch auch in diesem Verse deutlich ausgesprochen, daß nur ein solches Verhalten dem ewigen Heil entgegenführt, das nicht der eigenen natürlichen Art entstammt, sondern vielmehr vom Geiste Richtung und Gehalt empfängt. Nicht redet der Apostel hier dem eigenen Verdienen des ewigen Heils das Wort. Könnte doch von einem Verdienen nur dann die Rede sein, wenn der Mensch mit dem Wert seiner eigenen Kraft und seines eigenen Thuns Gotte selbständig gegenüberstände und Ansprüche an ihn richten könnte. Nun aber verhält es sich vielmehr nach Paulus so, daß erst in der innigsten Gebundenheit an Gott und in dem Besitze seines Geistes der Mensch zu einem κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν im Stande ist. Drum bleibt die ζωὴ αἰώνιος, die Gott nach Röm. 6, 22. 23 dem verleiht, der ihm dienstbar geworden ist und sich im Gehorsam ihm ergeben hat (v. 17), ein χάρισμα. Drum erscheint sie als der Ernteertrag, der ἐκ τοῦ πνεύματος gewonnen wird.

Ist aber hienach das ewige Leben in der Vollendung das Ziel des geistlichen Wandels, so dürfen wir zusammenfassend sagen, daß des Christen Sittlichkeit bei Paulus nach jeder Hinsicht als religiös bestimmt erscheint. In den grundlegenden Heilstatsachen, in denen Gottes Gnade in Christo sich bezeugt, liegen die entscheidenden Motive für alles christliche Handeln enthalten. Und kraft der Wirksamkeit des Geistes Christi an den Herzen erhalten diese Motive für die Gläubigen

Digitized by Google

innerlich nötigende Kraft. Gehen aber von dem Geiste Christi die Antriebe zu gottgefälligem Wandel aus, so teilt sich von ihm aus den Gläubigen auch das Vermögen mit, diesen Antrieben zu folgen und sie im persönlichen Leben durchzusetzen. Und sofern der Geist des Christen Leben nach dem Bilde Christi und in der Lebenskraft des erhöhten Herrn umgestaltet, giebt er ihrem Wandel das Ziel einer vollen Anteilnahme an dem Leben und der Herrlichkeit des Herrn. So weiß der Christ, bei voller Verantwortlichkeit für seine persönlichen Entscheidungen, sich durchaus von Gottes Geist getragen und schöpft er Antrieb, Kraft und zielbewußte Zuversicht zu seinem Handeln immer neu in hinnehmendem Glauben aus der Fülle dieses Geistes.[1]) Wo aber der Geist erneuernd und befreiend auf das innere Leben wirkt, da führt er als ein Licht von oben die von ihm Erfüllten auch zur höheren Erkenntnis.

c. Die Erleuchtung der Erkenntnis durch den Geist der Weisheit und der Offenbarung.

So lange das Fleisch die bestimmende Macht des persönlichen Lebens war, herrschte im Herzen Finsternis (Röm. 2, 21). Die Sinne waren nicht im Stande, die höhere, göttliche Wahrheit in sich aufzunehmen. Und mit der Aufrichtung des Gesetzes wurde die Verdunkelung des Gemütes nicht gehoben, sondern es wurden Schranken aufgerichtet, die vollends dem im Fleische Lebenden den Eintritt in das helle Licht der göttlichen Herrlichkeit verwehrten (II. Cor. 3, 12 ff). Wo aber dem zu Christo sich Bekehrenden der Geist ins Herz gegeben ist, da ist ein Licht im Innern aufgegangen, in dessen Glanz sich nun der Reichtum der göttlichen Herrlichkeit und Gnade voll erschließt. Bereits in II. Cor. 3, 12—18 ist uns das enthüllende Wirken des Geistes Christi, der als ein Geist der Freiheit aller Verschleierung widerstrebt, entgegengetreten. Auf dieselben Wirkungen weist der Apostel aber auch im 4. Cap. ihn, wiewohl er dieselben dort nicht eigens auf den Geist, sondern unmittelbar auf Gott oder auf das Evangelium von Jesu Christo zurückführt. Gott, der einst mit seinem Allmachtswort bei der Erschaffung der Welt Licht aus der Finsternis

[1]) Vgl. J. Köstlin, Religion nach dem N. T., Studien u. Kritiken 1888 p. 52.

Digitized by Google

hervorleuchten ließ, hat in den Herzen seiner Glaubenszeugen ein Licht erglänzen lassen, so daß sie die δόξα τοῦ θεοῦ, die sich auf Christi Antlitz in viel höherem Glanze abspiegelt, als auf dem Angesicht des Moses (3, 7), klar erkannten und durch solche Erkenntniß ausgerüstet wurden, ihr Licht auch anderen zu vermitteln (4, 6). Wer nunmehr für das Licht, das aus dem Evangelium des Apostels ihm entgegenleuchtet, kein Auge hat, beweist damit, daß ihm der Gott dieser Welt die Sinne geblendet hat, damit ihm nicht das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi erstrahle (v. 4). Wer nicht zu den im Unglauben Verlorengehenden gehört, muß in Christo, der ihm im Evangelium entgegentritt, das Abbild Gottes erkennen (v. 4) und muß in seiner Herrlichkeit die Herrlichkeit Gottes schauen, die eine Herrlichkeit errettender Gnade ist (vgl. v. 4 mit v. 6 und 2, 15. 16).

Gewiß geht durch die Worte des Apostels in II. C. 4, 6 die Erinnerung an seine eigene Bekehrung hindurch, wiewohl der Umstand, daß er nicht von sich allein redet (ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν), es beweist, daß er nicht die Eigenthümlichkeit dieses Vorganges, sondern vielmehr das, was ihm mit der Bekehrung eines jeden Gläubigen gemeinsam ist, hervorheben will.[1]) Dies Gemeinsame aber ist der innere Vorgang im Herzen, der unter Einwirkung des in das Herz gegebenen Geistes erfolgt ist. Auf diese innere Seite seiner Bekehrung weist ja der Apostel auch Galater 1, 15. 16 hin, wo er den göttlichen Ursprung des von ihm verkündigten Evangeliums darlegt. Wenn es dort heißt, daß es Gott gefallen habe, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn unter den Heiden zum Gegenstande froher Botschaft machte, so fällt dies ἀποκαλύπτειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί mit der geistgewirkten Hinwegnahme des κάλυμμα zusammen, in Folge deren die δόξα κύριου oder die δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ dem Glaubensauge sich enthüllt. Eben weil es sich bei seiner Bekehrung nicht nur um eine Erscheinung des vom Tode Auferstandenen vor seinem leiblichen Auge handelte (I. Cor. 15, 8 ὤφθη κἀμοί), sondern im Zusammenhang hiermit um eine Selbstbezeugung des zum πνεῦμα ζωοποιοῦν erhobenen Herrn

[1]) Vgl. I. Petr. 2, 9 τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς

Digitized by Google

an seinem Herzen, konnte er sein Evangelium seinem entscheidenden Gehalte nach auf ein διδαχθῆναι δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ χριστοῦ (Gal. 1, 12) und wiederum auf ein göttliches ἀποκαλύπτειν διὰ τοῦ πνεύματος (I. Cor. 2, 10 cf. v. 13) zurückführen. Im Geiste, in dem ihm Christus gegenwärtig ist, besitzt er den unerschöpflichen Quell christlicher Heilserkenntnis und göttlicher Wahrheit.

Dieser Ueberzeugung giebt der Apostel vor Allem in der in I. Cor. 2, 6—16 gebotenen Erörterung Ausdruck, in der er der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου die σοφία θεοῦ entgegenstellt. Gehen wir auf die bedeutsamen Aussagen dieses Abschnittes, die in vieler Hinsicht Parallelen zu den Gedankengängen in II. Cor. 3 u. 4 bieten, etwas näher ein,[1]) so müssen wir uns zunächst daran erinnern, daß dieser Abschnitt sich als ein Glied der geschlossenen Zurückweisung des Parteiwesens in Corinth darstellt, die der Apostel I. 1, 10—4,20 giebt. In der corinthischen Gemeinde vermissen gar Manche an Paulus Predigt hohe Weisheit und Kunst der Rede. Ihnen gegenüber hat er dargelegt, warum er schlechterdings auf alle menschliche Weisheit verzichte. Nun aber nimmt er für sich den Besitz einer göttlichen Weisheit in Anspruch, die ihm durch den Geist geoffenbart ist, von der er aber mit ihnen um ihres fleischlichen Sinnes willen bisher nicht habe reden können (2, 6; 3,1). Welcher Art ist diese σοφία θεοῦ, die als ein Geheimnis bisher verborgen war und der natürlichen Erkenntnis dieser Welt unzugänglich ist (v. 7—9)? Der Apostel hat zuvor dem Trachten nach irdischer Weisheit gegenüber ausgesprochen, daß er Christum den Gekreuzigten als Aergernis für die Juden, als Thorheit für die Griechen, aber als θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν für die Berufenen aus den Juden und Griechen verkündige (1, 23.24), und kurz darauf hat er von Christo Jesu gesagt, daß er von Gott her zur σοφία ἡμῶν geworden sei (1, 30). Aber wie kann Paulus von dieser Weisheit sagen, daß er von ihr nur unter den Gereiften rede und daß er den Corinthern gegenüber nicht von ihr habe reden können, während doch nach seinem deutlichen Wort nichts Anderes als Christus der Gekreuzigte den Gegenstand seiner Verkündigung in Corinth gebildet hat (2,2)? Ist die vom Geist ihm enthüllte σοφία θεοῦ ihrem Inhalt

[1]) Vergl. Weizsäcker, d. Apost. Zeitalter 1886 p. 116.17.

Digitized by Google

nach eine andere als die in Christo dem Gekreuzigten enthaltene? Diese Annahme wird durch 1, 30 ausgeschlossen, denn wenn Christus von Gott für den Apostel zur σοφία ἡμῶν gemacht ist, so bleibt für keine andere göttliche σοφία neben ihm Raum. Die Lösung der Schwierigkeit liegt in den Aussagen des 2. Kap. selbst. Wenn es im 7. V. von der göttlichen Weisheit heißt, daß sie als ein verborgenes Geheimnis von Gott vor der Weltzeit zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt sei, so weisen uns diese Worte auf Gottes ewigen Heilsrat hin, der in Christo Jesu sich verwirklichen sollte. Und wenn nach v. 9 u. 12 das von Gott uns zubereitete und aus Gnaden verliehene Heil den Inhalt des vom Geist enthüllten göttlichen Geheimnisses bildet, (ὅσα ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. — τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν), so ist dabei vorausgesetzt, daß alles Heil uns von Gott in seinem Sohne zugedacht und in dem Kreuzestod des Sohnes verliehen sei. Die σοφία τοῦ θεοῦ ist also auch nach unserem Kap. in Christo dem Gekreuzigten beschlossen (cf. v. 8). Die auseinanderlaufenden Aussagen des Apostels über die Darbietung dieser Weisheit finden aber darin ihre Einheit, daß Paulus den Corinthern dereinst Christum in aller Einfalt und Schlichtheit vor die Augen gemalt hat, damit sie sich ein Herz zu ihm fassen möchten, daß er aber ihnen, den σάρκινοι und νήπιοι ἐν Χριστῷ, gegenüber darauf verzichtet hat, den in dem Kreuzestode Christi zum Ausdruck kommenden ewigen Heilsrat Gottes in seiner unergründlichen Tiefe darzulegen. Indem er ihnen Christum verkündete, bot er ihnen freilich in ihm den objektiven Inbegriff der Weisheit Gottes dar, aber erst wenn sie das Evangelium als δύναμις θεοῦ (1, 18. 24; 2, 4. 5) rückhaltslos auf sich wirken ließen und für ihr Heilsleben außer Christo dem Gekreuzigten Nichts begehrten, konnte ihnen das Verständnis dafür aufgehen, wie nichtig alle menschliche Weisheit im Vergleich zu der in Christo erschlossenen Gottesweisheit sei. Solange sie aber noch nach menschlicher Weisheit trachteten und durch dies Trachten unter einander sich verfeindeten (1, 18—31; 3, 3), galt es dem Apostel als verlorene Mühe, mit ihnen davon zu reden, wie in dem Kreuze Christi die geheimnisvollen Ratschlüsse der göttlichen Weisheit insgesamt zum Ausdruck kommen. Drum will er sie einladen, von ihrer bisherigen fleischlichen Gebundenheit sich los zu machen.

Digitized by Google

„Brecht nur erst mit eurem Hängen am Irdischen, aus dem euere Bedenken gegen meine thörichte Weise der Verkündigung hervorgehen, dann werdet ihr es inne werden, was für eine überirdische Weisheit in meiner Predigt vom Gekreuzigten euch dargeboten wird; dann kann ich mit euch als mit τέλειοι reden." Das ist der Grundton, der durch des Apostels Ausführungen hindurchklingt. Um aber die Corinther zu der Anerkennung zu nötigen, daß ihm göttliche Weisheit anvertraut sei, weist er in v. 10—12 in nachdrücklichen Worten auf die Alles ergründende Kraft des ihm verliehenen Geistes hin. Während die Fürsten dieser Welt die geheimnisvolle Weisheit Gottes nicht erkannt haben, darf der Apostel von ihr reden, weil Gott ihm das Geheimnis derselben durch den Geist gelüftet hat. Wenn er aber zur Begründung dieser Aussage darauf hinweist, daß der Geist Alles ergründe, selbst die Tiefen Gottes, so denkt er bei dem ἐρευνᾶν nicht an rein innergöttliche Vorgänge; vielmehr fordert der Zusammenhang, den Geist als den den Christen verliehenen zu verstehen. Durch ihn offenbart Gott seine verborgene Weisheit, denn ihm ist ja nichts unzugänglich, selbst nicht die verborgene Tiefe der göttlichen Ratschlüsse und Gedanken. Der Geist, der in uns waltet, dringt ein in Gottes Herz und läßt uns hineinschauen in die Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, vor der der menschliche Verstand in ahnender Bewunderung stille steht (Röm. 11, 33—36). Daß aber der in uns waltende Geist Solches vermag, verdeutlicht der Apostel durch einen Analogieschluß von dem menschlichen auf den göttlichen Geist. Das innere Eigentum des Menschen, die Innenwelt seiner Entschlüsse und Gedanken, entzieht sich dem Blick anderer Menschen und ist allein dem eigenen Geist, der in seinem Innern ist, bekannt.[1]) So hat auch das, was Gottes ist, niemand erkannt, außer dem Geist, der Gotte selber angehört. Wir aber haben keinen anderen Geist empfangen als den Geist von Gott, damit wir verstehen, was uns von Gott geschenkt ist. — Aus dieser Gedankenfolge ergiebt sich, daß auch in v. 11 des Apostels Interesse nicht darauf gerichtet ist, über innere Vorgänge in Gott, die außerhalb seiner

[1]) Vergl. Prov. 20, 27 נֵר יְהוָה נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן LXX φῶς κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων ὃς ἐρευνᾷ ταμιεῖα κοιλίας.

Digitized by Google

offenbarenden Wirksamkeit liegen, Auskunft zu geben. Sein Interesse geht ausschließlich dahin, darzulegen, wiefern er sich des Einblicks in die verborgene Weisheit Gottes rühmen darf. Das Recht hierzu leitet er aber daraus ab, daß der ihm verliehene Geist aus Gott selber stamme und daß er demzufolge in Gottes geheime Gedanken einzudringen vermöge. Es ist zu beachten, daß der Apostel der Aussage über τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ nicht eine Aussage über τό πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐν αὐτῷ gegenüber stellt, sondern daß er einfach τὸ πν. τ. θ. schreibt, im 12. v. aber dafür τὸ πν. τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ einsetzt. Es liegt ihm also daran, von dem aus Gott stammenden Geiste das Entsprechende auszusagen, was von dem im Menschen waltenden Geiste gilt. Die Frage aber, ob nicht der Analogieschluß doch auf der Voraussetzung beruhe, daß der Geist in Gott an sich Träger des göttlichen Selbstbewußtseins sei, wie der Geist des Menschen Träger des menschlichen ist, und ob nicht das γνῶναι des aus Gott stammenden Geistes ein entsprechendes γνῶναι des in Gott waltenden zur Voraussetzung habe, scheint mir aus unserer Stelle schwerlich beantwortet werden zu können. Jedenfalls hat in dem Analogieschluß das ἐν αὐτῷ εἶναι keine entscheidende Bedeutung, vielmehr stehen einfach menschlicher und göttlicher Geist in ihrer Beziehung auf das Mensch und Gott Angehörige einander gegenüber.[1])

Für das Verständnis der durch den Geist vermittelten ἀποκάλυψις ist es aber von Bedeutung, daß Gott nach v. 10 Subjekt des ἀποκαλύπτειν διὰ τοῦ πνεύματος ist, während nach demselben Verse das ἐρευνᾶν des Geistes die βάθη τοῦ θεοῦ zu seinem Objekte hat. Hierin kommt deutlich zum Ausdruck, daß es sich bei der Offenbarung durch den Geist um Selbstoffenbarung Gottes handelt. Gott erschließt sich uns selbst als den Gott der Gnade und Weisheit, indem er seinen Alles ergründenden Geist in unsere Herzen giebt.

Ist aber der Apostel durch den Geist aus Gott in das Geheimnis der göttlichen Weisheit eingeführt, und verkündigt

[1]) In dem Zitat aus Jes. 40, 13, das wir in Röm. 11, 34 finden (vergl. auch I. Cor. 2, 16), ist den LXX gemäß das hebräische רוּחַ יְהוָה, das den Geist in Gott bezeichnet, durch νοῦς κυρίου wieder gegeben. Der νοῦς ist aber hier nicht sowohl das Bewußtsein Gottes von seinen Entschlüssen und Gedanken, als vielmehr das Bewußtsein, aus dem diese Entschlüsse und Gedanken hervorgehen.

Digitized by Google

er die in Christo beschlossene Weisheit nun auch mit Worten, die vom heiligen Geist gelehrt sind,[1]) ist also sein Zeugniß nach Inhalt und Form von göttlicher Weisheit getragen, so nimmt es ihn nicht Wunder, wenn der von seinem natürlichen Ich Bestimmte in solchem Zeugnis nur Thorheit sieht (v. 14). Es kann ja gar nicht anders sein. Diesen Gedanken führt der Apostel aus, indem er in v. 14—16 den psychischen und den pneumatischen Menschen so einander gegenüberstellt, daß jedes Wort den Corinthern zu ernstlicher Selbstbesinnung und Selbstprüfung Anlaß giebt. Was in Röm. 8, 4—11 mit Rücksicht auf den sittlichen Gegensatz, in dem Fleisch und Geist zu einander stehen, ausgesagt war, wird hier in der parallelen Gegenüberstellung des ψυχικός und πνευματικός mit Bezug auf die religiöse Erkenntnis ausgesprochen. Wie es dort vom Fleische hieß: es kann dem Gesetze Gottes nicht gehorchen, und dem entsprechend von den im Fleische Wandelnden: sie können Gott nicht gefallen (v. 7. 8), so heißt es hier von dem Psychischen: er nimmt nicht auf, was vom Geiste Gottes ist, denn es ist ihm eine Thorheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlicher Prüfung unterliegt (v. 14, cf. 3,2). Wie aber der göttliche Wille da erfüllt wird, wo der göttliche Geist die treibende Kraft geworden ist, so wird auch die göttliche Weisheit da erkannt, wo der Geist aus Gott das prüfende Urteil leitet. Während dem Psychischen, der sich von dem Urteil seines eigenen Ich leiten läßt, das Organ für das Geistliche fehlt, steht der Pneumatische kraft des Einblicks in die Tiefen Gottes auf einem hohen Standort, von dem aus er Alles prüfend durchschaut. Er besitzt in dem göttlichen Geist den sicheren Führer in alle verborgene Tiefen und den unbedingten Maßstab, an dem er Alles, Sinnliches und Uebersinnliches, mißt. Auf seiner geistlichen Höhe ist er selbst aber dem ἀνακρίνειν jedes mit natürlichen Augen Schauenden entnommen. Es ist dem natürlichen Menschen schlechterdings unmöglich, das innere Wesen des vom Geist Erfüllten zu ergründen und ihm gerecht zu werden. Ein unergründliches Rätsel ist ihm der Pneumatische. Wie der Blinde der Farbenschönheit, der Taube der Harmonie der Töne, der Phantasielose der Macht der Dichtkunst, so steht nach Paulus Ueberzeugung der mit

[1]) vergl. zu v. 13 p. 136.

Digitized by Google

seinem Ich im natürlichen Wesen Gefangene dem göttlichen Wesen des durch den Geist aus irdischem Bann Befreiten verständnislos gegenüber. Wenn aber der Apostel zur Begründung dieser, jeder natürlichen Prüfung sich entziehenden Hoheit des vom Geist Beseelten auf Jes. 40, 13 (nach den LXX) verweist: *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν*; so zeigen die Schlußworte des Verses *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*[1]), worin das Begründende jener Worte liegt. Niemand hat des Herrn Sinn erkannt, so daß er im Stande wäre, ihn zu unterweisen, wir aber haben Christi Sinn, also ist Niemand im Stande, uns zu durchforschen und zu meistern. Ein Meistern des Apostels würde zu einem Meistern Christi werden, mit dem sich Paulus aufs Innigste zusammenfaßt.

Wenn er als *πνευματικός* den *νοῦς Χριστοῦ* sich beilegt, so will es scheinen, daß *νοῦς* hier völlig mit *πνεῦμα* gleichgesetzt sei, und daß die Wahl des Wortes sich lediglich aus dem Anschluß an das in v. 16a. gegebene Zitat erkläre. Indes aus dem Zusammenhang läßt sich doch nur erschließen, daß das *λαβεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* das *ἔχειν νοῦν Χριστοῦ* zur unmittelbaren Folge hat. Daß aber beide Worte denselben Begriffsinhalt haben, folgt aus demselben nicht. Vielmehr erscheint das *πνεῦμα*, wie überall bei Paulus, so auch hier als eine lebendig regsame Größe, der *νοῦς*, der sich dem *γνῶναι* draußen Stehender entzieht, nimmt dagegen in v. 16 ganz dieselbe Stelle ein, die in v. 11 *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* und *τὰ τοῦ θεοῦ* einnahmen, oder in v. 8 die *σοφία τοῦ θεοῦ*. Er erscheint nicht als lebendig wirksamer Faktor, sondern vielmehr als das sich in sich selbst zurückziehende geistige Leben, als das Bewußtsein, in dem die Ratschlüsse und Gedanken tief verborgen ruhen. Wenn daher Paulus sagt: „wir haben Christi

[1]) Bei dem Schwanken der Lesarten zwischen *νοῦν κυρίου* (B.) und *νοῦν χριστοῦ* (ℵ. A. C. u. d. ältesten Uebersetzungen), verdient *χριστοῦ* den Vorzug, da es viel erklärlicher ist, daß *χριστοῦ* nach Analogie der vorangehenden Worte in *κυρίου* verwandelt wurde, als daß das Umgekehrte geschehen ist. Der Zusammenhang fordert nicht, *κυρίου* zu lesen (Holsten Ev. d. P. p. 270). Denn wenn auch nach dem Zusammenhang das Entscheidende ist, daß Paulus die Heilsgedanken Gottes besitzt, so sind doch diese Gedanken eben auch Gedanken Christi, in dem durchaus der Geist und Sinn des Vaters lebt. (Vgl. den Wechsel von *πνεῦμα θεοῦ* u. *πν. χριστοῦ*, *χάρις θ.* u. *χάρις χρ.*, *δόξα θ.* u. *δόξα χρ.*)

Digitized by Google

νοῦς," so geht seine Meinung dahin, daß durch die offenbarende Wirksamkeit des ihm verliehenen Gottesgeistes Christi Sinnen und Denken zu seinem eigenen Sinnen und Denken geworden sei. Wie Christi Herz in seinem Herzen schlägt (Phil. 1, 8), so sind auch Christi Gedanken die beherrschenden Gedanken in seinem eigenen Innern geworden. Darum aber ist sein inneres Wesen dem psychisch Gearteten unverständlich. Nicht ihm und seiner Verkündigung ist daher ein Vorwurf zu machen, sondern wo ein Vorwurf erhoben wird, fällt derselbe auf die Tadler selbst zurück.[1]) Wer in seiner Predigt Weisheit vermißt, beweist damit, daß ihm der Blick für die göttliche Weisheit noch nicht aufgegangen ist, daß er sich also noch nicht von dem göttlichen πνεῦμα leiten läßt, sondern noch immer zu den σαρκικοί gehört (3, 1—3)[2]).

Ist es aber nach I. Cor. 2, 6—16 das πνεῦμα, durch das Gott das ἀποκαλύπτειν seiner verborgenen Gedanken an den Gläubigen vollzieht, und dringen in der Kraft des πνεῦμα die Gläubigen in die Tiefen der göttlichen σοφία ein, so ist es eine Konsequenz der hier ausgesprochenen Gedanken, wenn der Geist im Epheserbriefe ausdrücklich als πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως bezeichnet wird. Und war schon im I. Cor.-Briefe der in Christo verwirklichte göttliche Heilsrat als ein μυστήριον der göttlichen Weisheit hingestellt, so wird im Colosser- und Epheserbriefe immer wieder darauf hingewiesen, daß es sich für den Christen um die Erkenntnis des göttlichen μυστήριον handle, das von Ewigkeit her in dem Ratschluß Gottes verborgen war, in der Person Jesu Christi beschlossen liegt und gegenwärtig in der Verkündigung des Evangeliums vor aller Augen aufgedeckt wird. (Col. 1, 26. 27; 2, 2; 4, 3. Eph. 1, 9f.; 3, 2—12; 6, 20). Dies Geheimnis des göttlichen Heilsrates (τὸ μυστήριον τοῦ

---

[1]) Vgl. II. Cor. 4, 1—6, bes. v. 3 u. 4.

[2]) Vergl. in der kürzlich veröffentlichten Schrift des französischen Theologen Henri Bois: adversaria critica de priore Pauli ad Corinthios epistula, Erlangen 1887 p. 18. Si praedicatio Pauli sapientia perfectis est, si nolunt in illa Corinthii sapientiam agnoscere, necesse est Corinthios non esse perfectos. Si Corinthii censent, Pauli professionem non satis sapientem esse, non illa professio est accusanda, quae hoc est, quod esse debet, quae non aliud esse potest, sed accusandi Corinthii, qui illam (nam nimium carnales sunt) intelligere nequeunt.

Digitized by Google

θελήματος αὐτοῦ Eph. 1, 9) und dies Geheimnis von Christo (3, 3. Col. 4, 3. cf. 2, 2. 3), das sich vor allem darauf bezieht, daß die ἔθνη in Christo durch das Evangelium zu Miterben der Verheißung werden sollen (Eph. 4, 6. cf. 2, 12. 13. 17–22; Col. 1, 26. 27), ist in der Gegenwart seinen heiligen Aposteln und Propheten ἐν πνεύματι geoffenbart (Eph. 3, 5). Derselbe Geist der Offenbarung waltet aber auch in der Christenheit überhaupt. Faßt sich doch die Fürbitte für das Wachstum der christlichen Brüder eben in der Bitte zusammen, daß der Gott unseres Herrn Jesu Christi und Vater der Herrlichkeit ihnen Geist der Weisheit und Offenbarung schenken wolle (1, 17). Wo diese Bitte in Erfüllung geht, werden die Christen an den Augen ihres Herzens erleuchtet, Gott zu erkennen, und lernen sie verstehen, zu welchem herrlichen Hoffnungserbe Gott sie berufen hat, und mit welcher überschwänglichen Machtvollkommenheit er als der Auferwecker Jesu Christi über seinen Gläubigen waltet (v. 18–23). Ja, nach Eph. 3, 18. 19 zielt auch das Gebet um Kräftigung der Brüder am inwendigen Menschen durch den Geist (v. 16) letzthin darauf ab, daß die Brüder volle Kraft gewinnen, um mit allen Heiligen die Breite und Länge und Tiefe und Höhe des göttlichen Heilsrates zu begreifen und die Liebe Christi zu erkennen, die freilich alle Erkenntnis übertrifft. Je mehr die Christen eine lebendige, eindringende Erkenntnis von dem unergründlichen Reichtum dieser Liebe gewinnen (v. 8), um so mehr nehmen sie die Fülle der in Christo beschlossenen göttlichen Gaben und Kräfte in sich auf (cf. Col. 1, 19; 2, 9) und gehen sie dem Ziel des vollkommenen Mannesalters in Christo Jesu entgegen, in welchem die ganze Gottesfülle ihnen zu eigen wird (Eph. 3, 19; 4, 13).

Hat aber nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe das geistgewirkte γνῶναι zunächst und überwiegend das in Christo erschienene Heil und den in Christo beschlossenen ewigen Rat Gottes zum Gegenstand, so giebt doch für Paulus die geistliche Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zugleich den rechten Grund für eine Erkenntnis der konkreten sittlichen Aufgaben und für eine Beurteilung alles in der Welt dem Christen Entgegentretenden. Weil der Apostel unter der Einwirkung des Geistes ein durch die σάρξ nicht mehr gebundenes Verständnis der götttlichen Heilsoffenbarung gewonnen hat, hört jedes

Digitized by Google

κατὰ σάρκα γνῶναι für ihn auf (II. Cor. 5, 16), und kann von einem Einfluß der σοφία σαρκική auf seinen Wandel keine Rede mehr sein (1, 12). Liegt das θέλημα τοῦ θεοῦ, das sich auf die σωτηρία richtet, vor den Augen des vom Geist Erfüllten offen da (Eph. 1, 9 ff.), so giebt der Geist in der ἀνακαίνωσις dem νοῦς auch das Vermögen, mit Bezug auf die sittlichen Aufgaben zu prüfen: τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον (Röm. 12, 2.). Drum richtet der Apostel an Gott die Bitte, daß die Colosser mit der Erkenntnis seines Willens erfüllt werden möchten ἐν πάσῃ σοφίᾳ καί συνέσει πνευματικῇ, damit sie des Herrn würdig wandeln zu allem Wohlgefallen, fruchtbringend in allem guten Werk und wachsend in der Erkenntnis Gottes (Col. 1, 9). Diese σύνεσις πνευματική nimmt er für sich selbst in Anspruch, wenn er mit Rücksicht darauf, daß er den Geist besitze, seine γνώμη in Ehefragen mit voller Zuversicht abgiebt (I. Cor. 7, 40). Diese geistgewirkte Einsicht setzt er aber im Prinzip bei den Gläubigen überhaupt voraus, wenn auch ihre Ausgestaltung oft noch so unzureichend ist. So hält er sich den Thessalonichern gegenüber der Pflicht, von der Bruderliebe zu schreiben, für überhoben, weil sie selber von Gott unterwiesen (θεοδίδακτοι) seien, sich untereinander zu lieben (I. Thess. 4, 9). Und er setzt hierbei voraus, daß Gott sein διδάσκειν an ihnen eben durch den heiligen Geist ausübe, den er ihnen nach dem vorangehenden Verse in's Innere hinein giebt (v. 8). Und den Corinthern gegenüber erkennt er an, daß die Christen insgesamt γνῶσις haben (I. 8, 1), wenn er auch mit Bezug auf eine bestimmte Erkenntnis (v. 4—6) diese Anerkennung alsbald mit einer Einschränkung versieht (πάντες γνῶσιν ἔχομεν (v. 1). οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις v. 7). Hegt er aber Schwankungen des sittlichen Urteils aufrichtiger Christen gegenüber die Zuversicht, daß Gott es nicht an der erforderlichen geistgewirkten Aufklärung werde fehlen lassen (καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει. Phil. 3, 15), so macht er es auf der anderen Seite Christen zum Vorwurf, daß es ihnen an der σοφία fehle, die zur christlichen Behandlung irdischer Angelegenheiten erforderlich ist, (I. Cor. 6, 1—6 bes. v. 5), und um so schwerer muß dieser Vorwurf sein, wenn er solche trifft, die in der Gefahr stehen, ihre christliche γνῶσις zu überschätzen (8, 1—3), ja solche, die mit dem heidnischen ζητεῖν

Digitized by Google

σοφίαν (1, 22) so schwer völlig brechen können. Jenem Vorwurf aus I. Cor. 6, 5 entsprechen aber wiederholte Mahnungen zur Bewährung christlicher Weisheit im sittlichen Wandel (Röm. 16, 19 θέλω ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν. Eph. 5, 15—17. Col. 4, 5). Auch hier tritt uns also wiederum entgegen, daß Geisteswirken und persönliche Stellungnahme des Christen nach des Apostels Überzeugung in durchgehender Wechselwirkung stehen müssen. Nur da kommt das göttliche ἀποκαλύπτειν zu seinem Ziel, wo es willige Aufnahme im Herzen findet und der νοῦς sich ihm nicht entzieht.

Haben wir aber für des Apostels Zeugnis von der sittlich umwandelnden Kraft des Geistes wenigstens Anknüpfungspunkte im A. T. und Berührungspunkte in dem anderweitigen Zeugnis des N. T. gefunden, so stellt sich seine Anschauung von der offenbarenden und erleuchtenden Wirksamkeit des Geistes noch entschiedener in geschichtlichen Zusammenhang mit der vorchristlichen und urchristlichen Verkündigung. Im Alten Testament wird auf der einen Seite die Überzeugung ausgesprochen, daß der erforschenden Energie des göttlichen Geistes sich Niemand entziehen könne (Ps. 139, 7 אָנָה אֵלֵךְ מֵרוּחֶךָ), und auf der andern Seite wird wiederholt von Gott gesagt, daß er Weisheit in's Herz gebe und seine Knechte mit dem Geist der Weisheit erfülle (Exod. 28, 3. Deut 34, 9. Josua wird erfüllt mit רוּחַ חָכְמָה, denn Mose hatte seine Hände auf ihn gelegt). Insbesondere heißt es von dem messianischen König, daß auf ihn der Geist Jehova's, Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Kraft, der Erkenntnis und der Furcht Jehova's sich niederlassen werde (Jes. 11, 2 LXX πν. τοῦ θεοῦ, πν. σοφίας καὶ συνέσεως, πν. βουλῆς καὶ ἰσχύος, πν. γνώσεως καὶ εὐσεβείας). Dem Volke Gottes aber wird verheißen, daß Keiner mehr den Andern lehren und sagen werde: Erkenne den Herrn, sondern Alle werden selbst Gott erkennen, der seinen Gesetzeswillen ihnen in das Herz geschrieben hat (Jer. 31, 34. 33), alle Kinder der Gottesstadt werden von Gott gelehrt sein (Jes. 54, 13 לִמּוּדֵי יְהוָה vgl. θεοδίδακτοι in I. Thess. 4, 9).

Und wenn in der nachkanonischen jüdischen Theologie die alttestamentlichen Anschauungen von der göttlichen Weisheit wesentlich fortgebildet werden, so wird bei dieser Fortbildung innerhalb der hellenistischen Theologie eine enge Verbindung

Digitized by Google

zwischen der Wirksamkeit der σοφία und der des πνεῦμα bewahrt.[1]) Insbesondere begegnen wir in der Sap. Sal. Aussagen, mit denen sich des Apostels Anschauungen in I. Cor. 2 eng berühren. (Vgl. 9, 13. 17 *βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων* und 7, 21—23 über die Alles durchdringende Energie des Weisheitsgeistes.)

Wenn aber innerhalb der palästinensischen Theologie uns die Anschauung begegnet, daß aus der Tiefe des göttlichen Wesens vor der Zeit die Weisheit Gottes hervorgegangen sei, die als Abbild Gottes mit der Thora zusammenfällt,[2]) so werden wir sagen dürfen, daß für Paulus hier Christus an die Stelle der Thora getreten, daß aber in des Apostels Polemik gegen griechische Weisheitsgedanken die religiöse Werthschätzung der Weisheit ihm mit der Synagoge gemeinsam geblieben ist. Ebenso stellt sich die praktische Lebensweisheit, die er den Christen zur Pflicht macht, als die christliche Erfüllung der alttestamentlichen Chokma dar, während sie sich zu der intellektualistisch gearteten griechischen Weisheit völlig ablehnend verhält.

Es ist beachtenswert, daß unter den Schriften des N. T. gerade der Jakobusbrief sich mit den paulinischen Briefen in der Wertschätzung der im praktischen Leben zu bewährenden Weisheit von oben am nächsten berührt (Jac. 1, 5; 3, 13. 15. 17). Diese Berührung verliert ihr Auffallendes, wenn wir bedenken, daß sowohl die paulinischen als die jakobinischen Aussagen ihre geschichtlichen Grundlage in der alttestamentlichen Anschauung von der חָכְמָה haben.

Bedeutsamer als diese Berührung zwischen Paulus und Jakobus erscheint aber die Verwandschaft, die zwischen den gekennzeichneten paulinischen Anschauungen und zwischen den Anschauungen des johanneischen Evangeliums und des ersten johanneischen Briefes besteht. Dem paulinischen *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* entspricht bei Johannes das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (Ev. 14, 17; 15, 26; 16, 13. I. Joh. 4, 6. cf 5, 6 *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*). Offenbart uns Gott nach Paulus durch den Geist das Geheimnis seiner Gnade und Herrlichkeit in Christo Jesu, so übt der Geist

[1]) vgl. p. 229 f.

[2]) Weber a. a. O. p. 14 f.

Digitized by Google

der Wahrheit nach Johannes ein Verherrlichen Christi, indem er den Jüngern Jesu von ihm Zeugnis giebt (16, 13. 14). Und wie nach Paulus der aus Gott stammende Geist Alles erforscht, so ist es nach Joh. 16, 13 Sache des vom Vater ausgehenden (15, 26) Geistes der Wahrheit, die Jünger in alle Wahrheit zu führen. Weil die Christen das χρῖσμα von dem Heiligen her besitzen, wissen sie Alles und haben sie nicht not, daß jemand sie lehre, sondern die Salbung selbst belehrt sie über Alles (I. Joh. 2, 20. 27 cf I. Thess. 4, 9. Vgl. auch das Zitat aus Jes. 54, 13 in Joh. 6, 45). Nimmt aber nach I. Cor. 2, 14 der von seinem natürlichen Ich Regierte das vom Geiste Kommende nicht auf, so heißt es in Joh. 14, 17 von dem κόσμος, daß er den Geist der Wahrheit nicht empfangen könne (οὐ δύναται λαβεῖν), weil er ihn nicht wahrnimmt und erkennt. Ist dagegen nach I. Cor. 2, 15 der Pneumatische im Stande, Alles prüfend zu beurteilen, so bewährt nach Joh. 16, 8—11 der Paraklet seine Überlegenheit der Welt gegenüber, indem er sie von der Sünde ihres Unglaubens, von der Gerechtigkeit des zum Vater Erhöhten, von dem Gericht über den Fürsten der Welt überführt (cf. auch Eph. 5, 13). Dieser Verwandtschaft johanneischer und paulinischer Aussagen gegenüber tritt aber der Reichtum des paulinischen Zeugnisses uns um so lebendiger entgegen, wenn wir bedenken, daß die offenbarende, in die Wahrheit führende, und die Welt überweisende Wirksamkeit des Geistes nach den johanneischen Schriften den Gehalt der Geisteswirksamkeit wesentlich erschöpft, während in den paulinischen Briefen das erleuchtende und offenbarende Wirken des Geistes nur als ein Moment in der reichen Wirksamkeit desselben erscheint.

Haben wir aber das Walten des lebendigmachenden Geistes bei Paulus als ein das Gemüt beseligendes, den Willen erneuerndes, die Erkenntnis erleuchtendes kennen gelernt, so war doch bei dieser durch die paulinischen Briefe selbst an die Hand gegebenen Unterscheidung die Meinung nicht, daß des Geistes beseligendes, erneuerndes und erleuchtendes Wirken auseinander falle. Vielmehr hängen die Einwirkungen des in das Herz gegebenen Geistes Christi auf die verschiedenen Seiten der christlichen Persönlichkeit auf's Innigste zusammen. Diese enge Zusammengehörigkeit tritt uns sonderlich in II. Cor. 3 u. 4 entgegen: Wo der lebendigmachende Geist als Geist der Freiheit wirkt, da fallen die Bande,

Digitized by Google

die Erkenntnis, Willen und Gemüt bisher gebunden hatten, da wird das Auge erleuchtet, das Licht der Herrlichkeit des Herrn zu schauen, da vollzieht sich an dem persönlichen Charakter eine tiefgreifende Umgestaltung, da zieht mit der ἐλευθερία Freimütigkeit und getroste Zuversicht in das Herz ein (v 12. 4). In I. Cor. 2, 6–3, 3 aber zeigt sich insbesondere, wie der Geist seine erleuchtende Kraft da nicht ausüben kann, wo auf das sittliche Verhalten das Fleisch noch bestimmenden Einfluß hat. Vor allem aber erscheint in den verschiedenartigsten Zusammenhängen die religiös erhebende und die sittlich treibende Kraft des Geistes eng mit einander verbunden. Wo das Kindschaftszeugnis des Geistes das Herz im tiefsten Grunde trifft, da teilt es demselben entscheidende Antriebe für den Wandel mit; wo aber die Antriebe des Geistes zu gottgefälligem Wandel auf den Widerspruch des Herzens stoßen, da verstummt auch des Geistes Zeugnis von dem Kindesstande. (Röm. 8, 1—28, bes. 14—17, Gal. 5, 22 ἀγάπη, χαρά. Eph. 4, 30).

Ein einheitlicher Zug geht durch das gesamte Wirken des Geistes, ist doch der Geist bei aller reichen Entfaltung seiner Kräfte überall als der Geist Christi wirksam. Ob er vergewissernd, treibend oder erleuchtend wirkt, allezeit zielt sein Wirken darauf ab, Gottes Gnade in Christo den empfänglichen Herzen zum persönlichen Eigentum zu machen. Die in Christi Kreuzestod zur Darstellung gekommene Liebe Gottes ist es, die sich im heiligen Geist beseligend in die Herzen der Gläubigen ergossen hat; Christi Sterben und Auferstehen zu Erlebnissen der Christen zu machen, die ihrem ganzen Wesen ein anderes Gepräge geben, ist das Ziel des Kampfes, den der Geist mit dem Fleische führt; die in Christo, dem Gekreuzigten beschlossene Weisheit Gottes dem Verständnis zu erschließen, ist der Zweck der von dem Geist ausgehenden Erleuchtung. Und in dem Allen kommt es darauf an, Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen selbst den Glaubenden lebendig nahe zu bringen, sie zu rückhaltloser Hingabe an ihn zu treiben und ihn selbst in ihnen Gestalt gewinnen zu lassen. Indem aber der heilige Geist erleuchtend, heiligend und beseligend die Gläubigen mit ihrem Herrn verbindet, ruft er zugleich eine lebendige Wechselwirkung zwischen dem Vater unsers Herrn Jesu Christi und den Christo Angehörigen hervor. Im Geiste giebt Gott unserem Geiste Zeugnis

Digitized by Google

und im Geiste richten wir zu ihm unser kindliches Gebet. Im Geiste läßt Gott seine Anforderungen zu heiligem Wandel an uns ergehen, im Geiste thun wir nach seinem Willen. Im Geiste deckt uns Gott den Reichtum seiner verborgenen Weisheit auf, im Geiste dringen wir in das Geheimnis seiner Weisheit ein. Wo der Geist waltet, da ist lebendige Gemeinschaft zwischen dem allmächtigen Gott und dem schwachen Sünder, da entspricht das γνῶναι θεόν dem γνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ (Gal. 4, 9), und wiederum das ἀγαπᾶν τὸν θεόν dem ἐγνωσμένον εἶναι ὑπ' αὐτοῦ (I. Cor. 8, 3), da begegnet die gläubig hinnehmende Liebe zu Gott der in Christo Jesu erschienenen Liebe Gottes zu uns (Röm. 8, 28. 39), da ist ein Band geschlungen, das durch Nichts in der Welt gelöst werden kann (Röm. 8, 39).

Kraft dieser geistgewirkten Gemeinschaft mit Gott in Christo ist der Christ aller Furcht des Gesetzesstandes, aller Begierde des Fleisches, allem Einfluß der Welt, allen Bedrängnissen der Gegenwart, allen Trübungen der Erkenntnis innerlich überlegen. Alles unterliegt seinem Urteil, sofern er den Geist aus Gott für sich bestimmend sein läßt, Alles gehört ihm zu, Alles muß ihm dienen (I. Cor. 2, 15; 3, 21, cf. 6, 12. Röm. 8, 28). Alles wird ihm Anlaß zum Dank und zur Freude (Phil. 4, 4. 6. I. Thess. 5, 18)[1]). Der Geist giebt dem Gläubigen, der ihn in's Herz gefaßt hat, eine innere Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, die da nicht bestehen kann, wo man sich an menschliche Autoritäten oder an abgeleitete Quellen gewiesen sieht. Sofern der Christ aus dem Geiste Gottes Vergewisserung, Kräftigung, Erleuchtung schöpft, schöpft er aus einem Quell, der in stetiger unmittelbarer Frische sprudelt. Und wenn auch nach des Apostels Überzeugung nicht jedem Christen in seinem Beruf in der Gemeinde die Ursprünglichkeit eignet, die er für seinen apostolischen Beruf in Anspruch nimmt (Gal. 1, 11—20), so ist er doch dessen gewiß, daß in seiner persönlichen Stellung zu Christo jedem die volle Ursprünglichkeit einer καινὴ κτίσις zukommen müsse. Ist doch in dem Evangelium von Jesu Christo,

[1]) Es ist wohl zu beachten, daß sich der Universalismus des Paulus nicht nur darin bekundet, daß er Allen ohne Unterschied die freie Gnade in Christo Jesu dargeboten wissen will, und daß er bei Allen, bei Heiden wie bei Juden, für den Empfang des Heils nur den hinnehmenden Glauben voraussetzt, sondern auch darin, daß er alle Lebensbeziehungen des Gläubigen unter den Einfluß des in Christo erschienenen Heiles stellt.

Digitized by Google

durch das die Berufung zum Heil erfolgt, der Geist Christi dergestalt lebendig wirksam, daß Jeder, der dies Evangelium im Glauben annimmt, damit der unmittelbar schöpferischen Einwirkung dieses Geistes unterstellt wird. Und wo der Geist aus dem Evangelium sich dem Herzen zu eigen giebt, da wird er in demselben zu einer Lebensmacht, von der aus δόξα, δύναμις und ζωή; ἐλευθερία, ἁγιωσύνη und δικαιοσύνη; πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη; ἀποκάλυψις, σοφία und γνῶσις immer von Neuem sich dem Herzen mitteilen, um vom Herzen aus das ganze Wesen der in Christo mit Gott verbundenen Persönlichkeit zu bestimmen.

---

2. Die Gemeinde als der Leib Christi und als der Tempel des heiligen Geistes.

πνεῦμα, ἐκκλησία, χαρίσματα.

Der Geist, der in den Herzen der Gläubigen wirksam ist und von dem Herzen aus ihr ganzes Wesen umgestaltet, erweist sich aber nach der Überzeugung des Apostels auch als Gemeinschaft bildend und erhaltend.

Um diese seine Wirksamkeit zur Anschauung zu bringen, vergegenwärtigen wir uns zuvörderst die Bedeutung, die der Apostel der ἐκκλησία beilegt.

Die zum Glauben an Christum Geführten stellen sich ihm nicht lediglich als eine Summe einzelner von Gott erwählter und geheiligter Menschen dar, sondern als eine lebendige Einheit, als eine geheiligte Gemeinde. Zunächst sieht er in jeder Schaar von Gläubigen, die sich an einem bestimmten Ort zusammenfindet, eine ἐκκλησία, eine Versammlung, die vermöge ihrer Aussonderung aus dem Zusammenhang mit der Welt und vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Gott als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ bezeichnet wird (I. Cor. 1, 2; 11, 16. 22. II. 1, 1. I. Thess. 2, 14. II. 1, 4 u. a.). Dabei macht es keinen Unterschied, ob das Haus oder ob die Stadt der natürliche Boden ist, auf dem sich ein christliches Gemeinschaftsleben entfaltet. Der Apostel redet wiederholt von Hausgemeinden (I. Cor. 16, 19 ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, Röm. 16, 5. Col. 4, 15. Philem. 2), und anderseits spricht er nicht blos von Heiligen in Jerusalem und von Brüdern in Mazedonien, (Röm. 15, 26. I. Thess. 4, 10) sondern auch von Gemeinden in Corinth, Thessalonich, Laodizea (I. Cor. 1, 2. I. Thess. 1, 1.

Digitized by Google

Col. 4, 16) und von Gemeinden Judäas, Galatiens, Asiens und Mazedoniens (Gal. 1, 2. 22. I. Cor. 16, 1. 19. II. 8, 1). Wenn aber die Hausgemeinden innerhalb der örtlichen Gemeinden ihren Bestand haben (I. Cor. 16, 19. Röm. 16, 5), und wenn sich die örtlichen Gemeinden zu einem Zyklus von Gemeinden derselben Landschaft zusammenfassen lassen (vgl. Gal. 1, 2 u. a), so stellt sich dem Apostel fernerhin die gesamte aus Juden und Griechen gesammelte Christenheit in ihrem Unterschied von Judentum und Griechentum als ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ dar (I. Cor. 10, 32 ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ). Wiederholt erscheint schon in den älteren Briefen ἐκκλησία als Bezeichnung der gesamten Christenheit (I. Cor. 12, 28; 15, 9. Gal. 1, 13). Durchgehends aber ist es im Epheserbriefe Name der Christenheit in ihrer Einheit (1, 22; 3, 10. 21; 5, 23. 25. 27. 29. 32. Aus den übrigen späteren Briefen vgl. Col. 1, 18. 24. Phil. 3, 6. I. Tim. 3, 15).[1])

Nicht äußere Ordnungen aber sind es, durch die die Gläubigen zu einer Gemeinde verbunden werden, sondern ihre Verbindung in der ἐκκλησία erscheint bei Paulus durchaus religiös bedingt. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene bildet selbst den lebendigen Einheitspunkt für die Einigung derer, die an ihn gläubig geworden sind. Darauf weist der Apostel vornehmlich in Gal. 3, 28 mit Nachdruck hin. Nach dieser Stelle sind für die, welche durch den Glauben in Christo Jesu Gottes Söhne geworden sind und in der Taufe Christum angezogen haben, (v 26. 27) alle trennenden Unterschiede gefallen. Sie stehen einander nicht mehr als Juden und Griechen, als Sklaven und Freie, als Mann und Weib gegenüber. Die natürlichen Unterschiede der Abstammung, des Standes und des Geschlechtes, die zuvor eine scheidende Kraft besaßen, kommen auf religiösem Gebiete für sie nicht mehr in Betracht, weil in Christo Alle zu einer Einheit verbunden sind: ἅπαντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. In der gläubigen Hinkehr

[1]) In II. Cor. und I. u. II. Thess. bezeichnet ἐκκλησία stets die an einem bestimmten Ort befindliche Gemeinde. Im I. Cor. und im Col. Briefe erscheint ἐκκλησία gleichzeitig als Bezeichnung der Hausgemeinde, der Lokalgemeinde und der ganzen Christenheit (I. Cor. 16, 19; 1, 2; 10, 32. Col. 4, 15. 16; 1, 18. 24.)

Digitized by Google

zu ihm und im Empfang der Taufe auf seinen Namen sind sie mit ihrem ganzen Sein und Wesen in Christum eingegangen, so daß sie nunmehr als eine in ihm beschlossene Größe dastehen. Die in ihm Beschlossenen sind aber als solche nunmehr auch untereinander auf Innigste verbunden. Sie bilden nicht mehr eine Vielheit auseinanderstrebender Personen, sondern sind in Christo zu einer neuen Persönlichkeit geworden. (Vgl. Col. 3, 11 *οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος — — ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός*, und Eph. 2, 15 *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον*).

Um aber das Wesen dieser in Christo begründeten Einheit der Gläubigen unter einander zu lebendiger Anschauung zu bringen, bezeichnet der Apostel immer wieder die Christenheit als ein *σῶμα* und die Christen als *μέλη*. Zum ersten Mal begegnet uns die Anwendung des Wortes *σῶμα* auf die christliche Gemeinschaft in einem Zusammenhang, in dem vom Genuß des Herrenmahles die Rede ist. Wie nach Gal. 3, 27. 28 der Empfang der Taufe auf Christum die zuvor Geschiedenen mit einander eint, so bewährt nach I. Cor. 10, 16. 17 der Empfang des Herrenmahles eine die Glaubenden verbindende und zusammenhaltende Kraft. Durch das Trinken des gesegneten Kelches treten die Empfänger des heiligen Mahles in eine Gemeinschaft ein, in der sie gemeinsam an dem Blute Christi Anteil haben, und durch den Genuß des gebrochenen Brotes werden sie zu einer Gemeinschaft verbunden, die auf gemeinsamer Anteilnahme an dem Leibe Christi ruht. Ist es doch dasselbe eine Brot, das die Gläubigen insgesamt genießen. Und eben in der Anteilnahme an dem einen Brot stellt sich die Vielheit der Empfänger als eine Einheit dar, die ausdrücklich als Einheit des Leibes bezeichnet wird (*ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν*). Christi im Tode gebrochener Leib hält im Herrenmahl die Glaubenden dergestalt zusammen, daß sie als ein organisch gegliedertes Ganzes erscheinen, in dem der Einzelne nicht mehr nur als Einzelner, sondern als wesentliches Glied der Gesamtheit dasteht.

Auf dies Verhältnis des Leibes zu den Gliedern weist noch deutlicher Röm. 12, 4. 5 hin: „Wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber alle nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir in unserer Vielheit ein Leib in Christo

Digitized by Google

(οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ), einzeln aber, sind wir unter einander Glieder." Auch an dieser Stelle erscheint Christus als der, in welchem sich die Vielheit der Gläubigen zur Einheit des Leibes zusammenschließt. Und der gleichen Vorstellung begegnen wir auch in I. Cor. 12, 12. Freilich will es zunächst scheinen, als ob an dieser Stelle Christus selbst als das σῶμα bezeichnet werde, dessen Glieder die Christen sind. Dieser Gedanke darf nicht von vornherein als unmöglich hingestellt werden. Wie in II. Cor. 3, 17 unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet der erhöhte Herr mit dem freimachenden Geiste eins ist, während unter anderen Gesichtspunkten angeschaut, beide von einander unterschieden werden, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich dem Apostel die Anschauung des lebendigen Herrn und die Anschauung der in ihm geeinten Christenheit unter einem bestimmten Gesichtspunkt in eins zusammengeschlossen habe. Indes in unserem Zusammenhang scheint doch die Vergleichung vielmehr so geartet zu sein, daß in dem Nachsatz οὕτως καὶ ὁ χριστός allein ausgesprochen liegt: Wie es sich im natürlichen Leibesleben verhält, (daß nämlich bei Einheit des Leibes doch Vielheit der Glieder und bei Vielheit der Glieder doch Einheit des Leibes besteht), so verhält es sich auch bei Christo. Auch hier sind viele Glieder, aber diese Glieder bilden doch insgesamt nur einen Leib, sind wir ja doch in einem Geist Alle zu einem Leib verbunden, ob wir nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie waren. Es wird also nicht eigentlich Christus mit dem natürlichen Leibe, sondern es wird das bei Christo obwaltende Verhältnis mit dem im natürlichen Leibe stattfindenden Verhältnis in Parallele gestellt. Vgl. auch v. 14 ff.

Werden aber nach Gal. 3, 28. Röm. 12, 5. I. Cor. 10, 17 u. 12, 12 die Gläubigen in Christo zu der geschlossenen Einheit eines Leibes zusammengefaßt, so erscheint es als die Konsequenz dieser Anschauung, wenn Paulus diesen Leib in I. Cor. 12, 27 ausdrücklich als σῶμα Χριστοῦ bezeichnet. In Christo hat der eine Leib seinen lebendigen Mittelpunkt, von ihm strömt das Leben aus, das in dem Leibe pulsiert, durch ihn sind die Äußerungen bestimmt, in denen des Leibes Leben sich bethätigt.

Ist aber alle Wirksamkeit des erhöhten Herrn durch seinen Geist vermittelt, so ist der Geist es auch, in dem der Herr die Menge der Gläubigen zur Einheit des Leibes zusammenfaßt, der

Digitized by Google

Geist ist es, in dem er fort und fort dem Leibe sein Leben mitteilt. Dem Wechselverhältnis von πνεῦμα und σῶμα im natürlichen Leben entspricht ein gleiches Wechselverhältnis im Leben der christlichen Gemeinde. Zuvörderst tritt uns in I. Cor. 12, 13 die verbindende Kraft des göttlichen πνεῦμα entgegen, durch deren Bethätigung die einzelnen Gläubigen zur Einheit des σῶμα vereinigt werden. „In einem Geiste sind wir insgesamt zu einem Leibe getauft". Die, welche in der Taufe auf den Namen Jesu Christi mit einem Geiste ausgestattet sind, stehen hinfort nicht mehr als durch natürliche Schranken Geschiedene da. Wie nach Gal. 3, 28 in der Verbindung mit Christo alle nationalen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede aufgehoben werden, so erscheinen nach I. Cor. 12, 13 der Einheit des πνεῦμα gegenüber jene Schranken ihrer trennenden Kraft beraubt. Und es kann nach der paulinischen Grundanschauung nicht anders sein. Denn die nationalen und sozialen Unterschiede haben in der natürlichen Art und in der Weltstellung des Menschen ihren Grund, entstammen also der σάρξ und dem κόσμος. Die mit dem πνεῦμα Erfüllten sind aber in ein höheres Lebensgebiet erhoben, auf dem σάρξ und κόσμος wirkungslos geworden sind. Fallen aber für die mit göttlichem Geist Begabten die Scheidewände, die zuvor eine Lebensgemeinschaft hinderten, so gewinnt nun auf Grund der Ausstattung mit demselben Geiste eine Gemeinschaft Bestand, in der sich einer mit dem andern als Glied desselben Leibes zusammenschließt. Es verwirklicht sich nach Phil. 2, 1 eine κοινωνία πνεύματος, d. h. eine Gemeinschaft der Christen unter einander, die auf Geist und Geisteswirksamkeit beruht[1]). Als ein gemeinsames Gut von unendlichem Wert führt und hält der Geist die Gläubigen zusammen. In der Gemeinde der durch ihn Ver-

[1]) So auch Franke in Meyer, Krit. exeg. Handb. Phil. Brf. 5. Aufl. Zur Abweisung der von Meyer vertretenen Auffassung der κοινωνία gleich Teilhabung am Geiste nötigt außer der sprachlichen Schwierigkeit, daß κοινωνία nicht gleich μετοχή ist, der Zusammenhang, in dem es sich um die Verbindung der Christen unter einander in tröstendem Zuspruch, in aufrichtender Liebe, in herzlichem Erbarmen handelt. War diese Verbindung im ersten Gliede auf Christum als den objektiven Grund aller christlichen Zusprache zurückgeführt, so wird im dritten Gliede πνεῦμα als die Gemeinschaft gründende Lebensmacht hingestellt. (Die Gründe, um derentwillen ich in II. Cor. 13, 13 die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος nicht nach Analogie von Phil. 2, 1 erklären kann, vgl. p. 205. Anm. 1.)

Digitized by Google

(οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ), einzeln aber sind wir unter einander Glieder." Auch an dieser Stelle erscheint Christus als der, in welchem sich die Vielheit der Gläubigen zur Einheit des Leibes zusammenschließt. Und der gleichen Vorstellung begegnen wir auch in I. Cor. 12, 12. Freilich will es zunächst scheinen, als ob an dieser Stelle Christus selbst als das σῶμα bezeichnet werde, dessen Glieder die Christen sind. Dieser Gedanke darf nicht von vornherein als unmöglich hingestellt werden. Wie in II. Cor. 3, 17 unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet der erhöhte Herr mit dem freimachenden Geiste eins ist, während unter anderen Gesichtspunkten angeschaut, beide von einander unterschieden werden, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich dem Apostel die Anschauung des lebendigen Herrn und die Anschauung der in ihm geeinten Christenheit unter einem bestimmten Gesichtspunkt in eins zusammengeschlossen habe. Indes in unserem Zusammenhang scheint doch die Vergleichung vielmehr so geartet zu sein, daß in dem Nachsatz οὕτως καὶ ὁ χριστός allein ausgesprochen liegt: Wie es sich im natürlichen Leibesleben verhält, (daß nämlich bei Einheit des Leibes doch Vielheit der Glieder und bei Vielheit der Glieder doch Einheit des Leibes besteht), so verhält es sich auch bei Christo. Auch hier sind viele Glieder, aber diese Glieder bilden doch insgesamt nur einen Leib, sind wir ja doch in einem Geist Alle zu einem Leib verbunden, ob wir nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie waren. Es wird also nicht eigentlich Christus mit dem natürlichen Leibe, sondern es wird das bei Christo obwaltende Verhältnis mit dem im natürlichen Leibe stattfindenden Verhältnis in Parallele gestellt. Vgl. auch v. 14 ff.

Werden aber nach Gal. 3, 28. Röm. 12, 5. I. Cor. 10, 17 u. 12, 12 die Gläubigen in Christo zu der geschlossenen Einheit eines Leibes zusammengefaßt, so erscheint es als die Konsequenz dieser Anschauung, wenn Paulus diesen Leib in I. Cor. 12, 27 ausdrücklich als σῶμα Χριστοῦ bezeichnet. In Christo hat der eine Leib seinen lebendigen Mittelpunkt, von ihm strömt das Leben aus, das in dem Leibe pulsiert, durch ihn sind die Äußerungen bestimmt, in denen des Leibes Leben sich bethätigt.

Ist aber alle Wirksamkeit des erhöhten Herrn durch seinen Geist vermittelt, so ist der Geist es auch, in dem der Herr die Menge der Gläubigen zur Einheit des Leibes zusammenfaßt, der

Digitized by Google

Geist ist es, in dem er fort und fort dem Leibe sein Leben mitteilt. Dem Wechselverhältnis von πνεῦμα und σῶμα im natürlichen Leben entspricht ein gleiches Wechselverhältnis im Leben der christlichen Gemeinde. Zuvörderst tritt uns in I. Cor. 12, 13 die verbindende Kraft des göttlichen πνεῦμα entgegen, durch deren Bethätigung die einzelnen Gläubigen zur Einheit des σῶμα vereinigt werden. „In einem Geiste sind wir insgesamt zu einem Leibe getauft". Die, welche in der Taufe auf den Namen Jesu Christi mit einem Geiste ausgestattet sind, stehen hinfort nicht mehr als durch natürliche Schranken Geschiedene da. Wie nach Gal. 3, 28 in der Verbindung mit Christo alle nationalen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede aufgehoben werden, so erscheinen nach I. Cor. 12, 13 der Einheit des πνεῦμα gegenüber jene Schranken ihrer trennenden Kraft beraubt. Und es kann nach der paulinischen Grundanschauung nicht anders sein. Denn die nationalen und sozialen Unterschiede haben in der natürlichen Art und in der Weltstellung des Menschen ihren Grund, entstammen also der σάρξ und dem κόσμος. Die mit dem πνεῦμα Erfüllten sind aber in ein höheres Lebensgebiet erhoben, auf dem σάρξ und κόσμος wirkungslos geworden sind. Fallen aber für die mit göttlichem Geist Begabten die Scheidewände, die zuvor eine Lebensgemeinschaft hinderten, so gewinnt nun auf Grund der Ausstattung mit demselben Geiste eine Gemeinschaft Bestand, in der sich einer mit dem andern als Glied desselben Leibes zusammenschließt. Es verwirklicht sich nach Phil. 2, 1 eine κοινωνία πνεύματος, d. h. eine Gemeinschaft der Christen unter einander, die auf Geist und Geisteswirksamkeit beruht[1]). Als ein gemeinsames Gut von unendlichem Wert führt und hält der Geist die Gläubigen zusammen. In der Gemeinde der durch ihn Ver-

[1]) So auch Franke in Meyer, Krit. exeg. Handb. Phil. Brf. 5. Aufl. Zur Abweisung der von Meyer vertretenen Auffassung der κοινωνία gleich Teilhabung am Geiste nötigt außer der sprachlichen Schwierigkeit, daß κοινωνία nicht gleich μετοχή ist, der Zusammenhang, in dem es sich um die Verbindung der Christen unter einander in tröstendem Zuspruch, in aufrichtender Liebe, in herzlichem Erbarmen handelt. War diese Verbindung im ersten Gliede auf Christum als den objektiven Grund aller christlichen Zusprache zurückgeführt, so wird im dritten Gliede πνεῦμα als die Gemeinschaft gründende Lebensmacht hingestellt. (Die Gründe, um derentwillen ich in II. Cor. 13, 13 die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος nicht nach Analogie von Phil. 2, 1 erklären kann, vgl. p. 205. Anm. 1.)

Digitized by Google

hundenen aber waltet er fort und fort als beſeelende Kraft. Und wie durch ihn der Leib des einzelnen Chriſten zu einem gottgeweihten Tempel wird (I. Cor. 6, 19), ſo wird durch ſeine Gegenwart auch eine jede chriſtliche Gemeinde zu einem Tempel Gottes (I. Cor. 3, 16. 17 *οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ*;). Gott macht ſelbſt in ſeinem Geiſte in den chriſtlichen Gemeinden Wohnung. Und die Chriſten insgeſamt dürfen als vom Geiſt Erfüllte von ſich bekennen: *ἡμεῖς ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος* (II. Cor. 6, 16). War dereinſt der Tempel des alten Bundes die Stätte der Gnadengegenwart Gottes, ſo iſt nunmehr in viel höherem Sinne die Gemeinde der an Chriſtus Glaubenden die Stätte geworden, an der Gott mit der Fülle ſeiner Gnade wohnt. In der Gemeinde, in der das geiſtesmächtige Zeugnis des Evangeliums laut wird, und aus der der Einladungsruf in alle Lande hinausgeht, gewinnt das in Chriſto dargebotene Heil durch die Wirkſamkeit des Geiſtes lebendigen Beſtand. In ihr entfaltet ſich die aufrichtende, erneuernde und erleuchtende Kraft des Geiſtes in ihrem unerſchöpflichen Reichtum, in ihr verwirklicht ſich ſchon in der Gegenwart die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* als eine auf *δύναμις* beruhende Gottesherrſchaft, in der die Güter der *δικαιοσύνη*, der *εἰρήνη* und der *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zu lebendiger Aneignung kommen (I. Cor. 4, 20, Röm. 14, 17.).

Dieſelbe Grundanſchauung über das Verhältnis des Geiſtes zur Gemeinde aber, die bereits im I. Cor. Briefe vom Apoſtel ausgeſprochen iſt, findet ſich im Epheſerbriefe wieder. Allerdings hat in den Briefen an die Coloſſer und an die Epheſer die Bezeichnung der Gemeinde als des Leibes Chriſti eine etwas andere Wendung als im I. Cor. Briefe erhalten. Wird in dieſem Briefe die Gemeinde als *σῶμα Χριστοῦ* bezeichnet, weil in Chriſto die lebendige Zuſammenfaſſung der Vielen zur Einheit des Leibes begründet liegt, und weil er fort und fort den beſeelenden Mittelpunkt der Gemeinde bildet, ſo findet ſich in jenen Briefen neben der ausdrücklichen Identifizierung der *ἐκκλησία* mit dem *σῶμα Χριστοῦ* (Col. 1, 24 *τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία*. Eph. 1, 22. 23 *ἡ ἐκκλησία, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ*. cf. 5, 23) auch die wiederholte Bezeichnung Chriſti als des Hauptes des Leibes, der Gemeinde, (Col. 1, 18 cf. 2, 19) oder einfach als des Hauptes der

Digitized by Google

Gemeinde (Eph. 5, 23; 1, 22; cf. 4, 15). Zwischen der dieser Bezeichnung zu Grunde liegenden Anschauung und zwischen der Anschauung der älteren Briefe besteht kein Widerspruch.[1] Sachlich hängen vielmehr die beiden Gedanken, daß die Gemeinde in Christo ihre lebendige Einheit und ihren beseelenden Mittelpunkt hat, und daß sie in ihm ihr beherrschendes Haupt besitzt, eng zusammen. Eben sofern die Zusammenfassung der Vielen zu einer Einheit in Christo begründet liegt, übt Christus auch über die zur Einheit verbundene Gemeinde einen bestimmenden und beherrschenden Einfluß aus. Und wenn Christus als κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας bezeichnet wird, so liegt in dieser Bezeichnung doch zunächst nur die Anwendung des in den älteren Briefen so mannichfach bezeugten Gedankens, daß er den Gläubigen gegenüber κύριος sei und ein κυριεύειν übe (cf. Röm. 7, 4; 14, 9), auf sein Verhältnis zur Gemeinde.[2] Aber freilich erscheint nunmehr das Bild des Leibes nach einer anderen Richtung hin durchgeführt als in I. Cor. 12 und Röm. 12. Eine Verwendung desselben Bildes nach verschiedenen Richtungen hin hat aber zumal bei einem so beweglichen Geist als dem des Paulus durchaus nichts Auffallendes. Paulus legt sich mit dem einmaligen Gebrauch eines Bildes keine Fesseln für späteren Gebrauch desselben an. Begegnet uns doch sogar in seinen Briefen der Fall, daß er einem Bilde in demselben Zusammenhang eine verschiedene Wendung giebt. Im II. Cor. 3, 2–3 weckt der durch den Zusammenhang ihm an die Hand gegebene bildliche Gedanke „ihr seid mein Brief" zunächst in ihm die Vorstellung eines ihm selbst ins Herz geschriebenen Briefes, dann aber erzeugt dasselbe Bild in ihm die Vorstellung eines in der Corinther Herzen eingeschriebenen

[1] Einen solchen konstatiert Pfleiderer, Paulinismus p. 374 und Holsten, Ev. d. Paul. p. 374. Anm. „(Nach I. Cor. 12, 12) stellt Christus sein innerlich unsichtbares Wesen dar in dem σῶμα der Gemeinde, welche die Erscheinung seines Wesens ist. Dann kann er natürlich nicht als κεφαλὴ τοῦ σώματος, als der Kopf des Rumpfes vorgestellt sein, wie Eph. 4, 16."

[2] Vgl. Klöpper, d. Brief a. d. Colosser p. 242—244, wo die Erörterung über die Worte ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος mit den Worten schließt: „Nach Paulus kommen in dem Verhältnisse Christi zu seinem Leibe beide Momente in gleicher Weise zum Ausdruck, seine (transcendente) die Gemeinde beherrschende Superiorität und seine (immanente) die Gemeinde mit seinem Geiste durchdringende Energie."

Digitized by Google

Briefes. So lag auch in der einfachen bildlichen Bezeichnung „die Gemeinde — Christi Leib“ gleichsam die Einladung zu einer Durchführung des Bildes nach verschiedenen Richtungen hin. Bei dem Gebrauch des Bildes in I. Cor. 12 war das Verhältnis der vielen Glieder zu dem einen Leibe das Entscheidende gewesen. Im Colosserbriefe aber bot sich im Zusammenhang eines Abschnittes, der von der einzigartigen Würdestellung Christi handelte, ungezwungen der Gedanken dar, daß der Leib der Gemeinde in ihm sein Haupt besitze (1, 18). War aber dieser Gedanke erst einmal ausgesprochen, so kann es nicht mehr befremden, daß er im ferneren Verlauf unseres Briefes und insbesondere im Epheserbriefe eine weitere Durchführung erfährt. Sehr zu beachten aber ist, daß sich in der Anschauung Christi als der κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας der Gedanke an seine beherrschende Stellung ausdrücklich mit dem Gedanken an seine lebenspendende und zusammenhaltende Wirksamkeit verbindet: Nach Col. 2, 19 ist jeder Christ verpflichtet, sich nicht dem Dienst der Engel zu ergeben, sondern sich an das Haupt zu halten, von dem aus ja der ganze Leib sein gottgewirktes Wachstum empfängt. Als das Haupt führt Christus durch die mannigfaltigsten Gelenke und Bänder dem Leibe seine Lebenskräfte zu, vermöge deren derselbe in seinem Wachstum gefördert wird. Nach Eph. 4, 15. 16 aber ist es die Aufgabe der Christen, in der Richtung auf Christum hin in allen Dingen zuzunehmen. Denn Christus ist es, von dem als dem Haupte aus der ganze Leib zur Erbauung seiner selbst in Liebe erwächst. Und dies Wachstum vollzieht sich, indem von ihm aus der ganze Leib durch jegliche Verbindung, in der sich seine Hilfleistung vollzieht, zusammengefügt und zusammengehalten wird.

Die Spendung seiner Lebenskräfte an den Leib und die Förderung desselben durch allerlei Handreichung geschieht aber von Christo aus durch den Geist, der in dem Leibe waltet. Dem ἑνὶ πνεύματι — — εἰς ἓν σῶμα aus I. Cor. 12, 13 steht das ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα aus Eph. 4, 4 zur Seite. Der eine heilige Gottesgeist, in dem die Christen auf den Tag der Erlösung hin versiegelt sind (4, 30), waltet in dem einen Leibe, der aus der Gesamtheit der Gläubigen gebildet wird. Alle Lebensäußerungen des Leibes sind durch dieses Geistes Wirksamkeit bedingt.

Digitized by Google

In gleicher Weise findet auch die in I. Cor. 3, 16 ausgesprochene Anschauung, daß die Gemeinde zu Corinth in Folge der Einwohnung des Geistes ein Tempel Gottes sei, im Epheserbriefe ihre Parallele: Zu einer Behausung Gottes im Geist (*κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι*) werden die Leser in Christo zusammengebaut (2, 22). Gott selbst macht im Geiste Wohnung in dem Bau, der sich auf dem Grunde der Apostel und Propheten erhebt und in Christo Jesu seinen tragenden Eckstein hat (v. 20—22) [1]).

Hat aber nach paulinischem Zeugnis der heilige Geist die Stätte seiner Wirksamkeit einmal in dem verborgenen Innern der einzelnen Gläubigen (in der *καρδία*) und zum andern in der neutestamentlichen Gottesgemeinde, so erhebt sich die Frage, wie sich nach Paulus die Wirksamkeit des Geistes in den Herzen der Gläubigen zu seiner Wirksamkeit in der Gemeinde verhalte. Bereits I. Cor. 12, 13 bot uns die Voraussetzungen zur Beantwortung dieser Frage. Nicht haben die Christen dadurch den heiligen Geist empfangen, daß sie sich der christlichen Gemeinde angeschlossen haben, sondern sie sind dadurch zu Gliedern eines Leibes geworden, daß sie den heiligen Geist empfangen haben. Durch Ausstattung mit einem Geist sind die Glaubenden zu einem Leib verbunden. Und wenn in II. Cor. 3, 3 die Gemeinde zu Corinth als ein durch die Apostel besorgter Brief Christi bezeichnet wird, der mit dem Geist des lebendigen Gottes in fleischerne Herzen eingeschrieben sei, so ergiebt sich aus dieser Stelle, daß es bei der Wirksamkeit des Herrn im Geist zuvörderst darauf abgesehen ist, die Herzen der Hörer des Evangeliums zu treffen. Wo aber die Herzen der Einzelnen getroffen sind, da gewinnt eine Gemeinde Bestand, die offenkundig Christi Züge trägt. Und was in den Herzen der Einzelnen gewirkt ist, das kommt im Leben der Gemeinde zum Ausdruck. Der in die Augen fallende Stand der Gemeinde legt Zeugnis ab für die Wirksamkeit, die der Herr mit seinem Geiste im apostolischen Zeugnis an den Herzen geübt hat (*φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ*). Daher werden wir im Sinne des Apostels sagen dürfen: Die Gemeinde der Gläubigen ist die Wohnstätte des heiligen

[1]) Vgl. I. Petr. 2, 4. 5. *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας κτλ.*

Digitized by Google

Geistes, sofern die Herzen der Gläubigen vom Geiste erfüllt sind. Zum andern aber dürfen wir auch wiederum sagen: Die Gemeinde der Gläubigen ist die Wohnstätte des heiligen Geistes, sofern in ihr das Evangelium verkündet wird, in dem der Geist sich an die Herzen wendet. Als Diener der Gemeinde lassen die Boten Christi die Verkündigung ausgehen, die die Herzen trifft (Col. 1, 24. 25. ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος). Wir müssen hienach ein Wechselverhältnis konstatieren. Die Gemeinde erwächst aus der Verbindung der an Christum Glaubenden und mit seinem Geist Begabten, und wiederum wirkt die Gemeinde Glauben weckend und Geistesbesitz vermittelnd. Der Einzelne erfährt die Einwirkung der Gemeinde, wenn der Geist im Evangelium sich ihm kräftig bezeugt, aber er wird ein lebendiges Glied am Leibe der Gemeinde erst dadurch, daß er im hinnehmenden Glauben und im Empfang der Taufe den Geist ins Innerste des Herzens faßt.[1])

Wenn aber das verborgene Walten des Geistes in den Herzen der Gläubigen seinen offenkundigen Ausdruck im Leben der Gemeinde findet (II. Cor. 3, 2. 3 cf. I. Cor. 12, 13 ff.), so erhebt sich die Frage, welche Gestalt denn das Gemeindeleben nach dem Zeugnis des Apostels unter der Einwirkung des göttlichen Geistes gewinne. Suchen wir eine Antwort auf diese Frage, so tritt uns in den paulinischen Briefen ein Zwiefaches entgegen: Einmal verleiht der eine göttliche Geist, der in der Gemeinde waltet, allen Lebensäußerungen derselben ein einheitliches Gepräge und einen gemeinsamen Grundzug. Zum andern aber wird durch ihn die mannigfachste Ausgestaltung des Gemeindelebens und die reichste Gliederung innerhalb desselben hervorgerufen. Wie in dem lebendigen Organismus eines Leibes die Seele alle Glieder zu gemeinsamem Thun zusammenfaßt und doch jedem einzelnen Gliede seine besondere Aufgabe zuweist, so der Geist in dem lebendigen Organismus der christlichen Gemeinde.

---

[1]) Vgl. Cremer, bibl. theol. Lex. 5. Aufl. p. 744. „Durch die Begabung mit dem heiligen Geiste wird der Einzelne Heilsgenosse und damit Glied der Heilsgemeinde, — nicht umgekehrt, — so daß er fortan, was er von Christo oder von Gott her ist, hat und erfährt, nur in diesem Zusammenhang, aber stets auf Grund der zu Teil gewordenen Gabe des heiligen Geistes ist, hat und erfährt."

Digitized by Google

Im Leben der Gemeinde kommt der Glaube des Herzens zum Ausdruck. Als unmittelbare Äußerungen des Glaubens aber erscheinen bei Paulus Gebet und Bekenntnis (Vergl. Röm 10, 10. 14 über den Zusammenhang des ὁμολογεῖν und des ἐπικαλεῖσθαι mit dem πιστεύειν). Ihnen gegenüber bewährt sich drum auch zunächst die einende Kraft des Geistes im christlichen Gemeindeleben. Die in Christo zur Einheit des Leibes verbundene Menschheit hat durch ihn den Zugang zum Vater ἐν ἑνὶ πνεύματι (Eph. 2, 18). Wo der eine Geist in den Herzen der Gläubigen waltet, dringt aller Orten derselbe Abba-Ruf zu Gott empor (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6). Der Geist, der Abba, Vater rufen lehrt, treibt aber auch dazu, zu Jesu als dem Herrn sich zu bekennen, und das durch ihn gewirkte ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ erscheint als das gemeinsame Kennzeichen der Gläubigen weit und breit (I. Cor. 12, 3; 1, 2).

Eins im Gebet und eins im Bekenntnis ist die vom Geist erfüllte Gemeinde aber auch eins in dem Zeugnis vom Gekreuzigten und Auferstandenen. Ein Evangelium besteht in ihr zu Recht (Gal. 1, 6—8. II. Cor. 11, 4), und in der Verkündigung dieses Evangeliums weiß sich Paulus eins mit Kephas und den anderen Aposteln (I. Cor. 15, 10). Mit der Darbietung eines andersartigen Evangeliums würde auch die Darbietung eines andersartigen Geistes verbunden sein (II. Cor. 11, 4). Drum ist es die Pflicht derer, die aus der Predigt von Christo dem Gekreuzigten den Geist empfangen haben, an diesem Evangelium festzuhalten, wofern sie nicht dem Geist, der ihnen verliehen ist, untreu werden wollen (Gal. 3, 1—5).

Bekundet sich aber die κοινωνία πνεύματος, die in der Gemeinde Bestand hat, als eine Gemeinschaft am Wort, so auch als eine Gemeinschaft am Leib und Blut des Herrn, wie sie im δεῖπνον κυριακόν zum Ausdruck kommt. Paulus redet freilich nicht ausdrücklich davon, daß im Herrenmahl das πνεῦμα wirksam sei, aber da nach seiner Überzeugung der Herr sich den Seinen überhaupt im Geist bezeugt und mitteilt, sieht er ohne Zweifel auch die im Herrenmahl dargebotenen Segnungen als durch den Geist vermittelt an. Einen indirekten Beleg hierfür bietet I. Cor. 10, 3. 4. Denn wenn der Apostel dort die wunderbare Speisung der Väter in der Wüste als das Essen

Digitized by Google

einer geistlichen Speise und als das Trinken eines geistlichen Trankes bezeichnet, so wird er um so viel mehr den Genuß des Herrenmahls, als dessen Typus er jene wunderbare Speisung ansieht,[1]) für ein φαγεῖν πνευματικὸν βρῶμα und ein πιεῖν πνευματικὸν πόμα gehalten haben. Und haben wir bereits oben gesehen, daß nach Paulus Überzeugung das Herrenmahl analog der Taufe eine einigende Wirkung auf die Genießenden ausübt, so werden wir als paulinische Anschauung ansehen dürfen, daß sich hierin die einigende Kraft des πνεῦμα bewährt.

Faßt aber der Geist nach Paulus die Glieder der Gemeinde zu einer religiösen und kultischen Einheit zusammen (Vgl. bes. auch Eph. 4, 4—6), so verbindet er sie gleichzeitig auch zu einer sittlichen Gemeinschaft, die von dem Grundzug dienender Liebe beherrscht ist. Die Liebe, die des Geistes Frucht ist, bewahrt davor, daß die Gemeinde nicht durch Parteiungen zerrissen wird (Gal. 5, 22. 13—15, cf. I. Cor. 3, 3), sie verbindet die im Glauben Starken mit den im Glauben Schwachen (I. Cor, 8, 1. Röm. 14, 15; 15, 1. 2) und läßt den strauchelnden Bruder bei den Andern einen Halt und eine Stütze finden (Gal. 6, 1). Wo die Liebe regiert, ist innerhalb der Gemeinde Einer auf die Förderung des Andern bedacht, und wird durch gegenseitige Erbauung des Einzelnen die ganze Gemeinde erbaut (Röm. 14, 19; τὰ τῆς εἰρήνης διώκομεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους cf. 15, 1; I. Cor. 12, 24—26).

Diese Gedanken, die bereits in den älteren Briefen des Apostels uns wiederholt begegnen, finden vornehmlich im Epheser-, Colosser- und Philipper-Briefe entschiedenen Ausdruck. Wo wahrhaft κοινωνία πνεύματος vorhanden ist, darf es nach Phil. 2, 1—4 nicht an der Einmütigkeit demütiger Liebe fehlen (ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες κτλ). Die Liebe ist es, durch welche die ἐν ἑνὶ σώματι Berufenen, unter einander verbunden werden (Col. 3, 14. 15; 2, 2 συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ). In der Liebe vollzieht sich aber auch (nach Eph. 4, 16) das Wachstum des gesamten Leibes zu seiner eigenen Auferbauung. Der Leib der Gemeinde, der eine Behausung Gottes im Geiste ist (2, 22), vermag sich bei der Eigenart

[1]) Vgl. p. 86. 87.

Digitized by Google

seiner einzelnen Glieder nicht harmonisch zu entwickeln, wenn nicht die Liebe ihren einenden Einfluß übt. Drum wird es den Christen zur Pflicht gemacht, daß sie ernstlich sich bemühen, die ἑνότης τοῦ πνεύματος zu bewahren ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης (Eph. 4, 3). Und wiederum ergeht an sie die Aufforderung: στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι (Phil. 1, 27).

Es zeigt sich hier in dem Gemeinschaftsleben dasselbe Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des Geistes und dem menschlichen Verhalten, das uns bei der Betrachtung des neuen Lebens der einzelnen Gläubigen entgegengetreten war. Sahen wir dort, daß der Geist bestimmenden Einfluß auf das persönliche Leben ausübt, und daß es wiederum den Christen zur Pflicht gemacht wird, sich von ihm bestimmen zu lassen, so sehen wir hier, daß der Geist die Christen in Liebe unter einander verbindet, und daß wiederum die Christen als Glieder eines Leibes verpflichtet sind, dem Zuge des Geistes zu folgen und sich in Eintracht und Einmütigkeit zusammenzuschließen. Auch hier tritt es uns also wiederum entgegen, daß der Geist nicht nach Art einer Naturkraft wirkt, sondern daß er durch Mitteilung sittlicher Antriebe innerlich nötigt und verpflichtet. Wo dieser Verpflichtung nicht entsprochen wird, da geht die Einheit des Geistes verloren, da wird der Charakter der Gemeinde als eines von einem Geiste beseelten Leibes verleugnet (Vgl. Eph. 4, 3 im Zusammenhang mit v. 4; auch v. 25. 32. 5, 1). Wo aber die Christen der Liebespflicht, die sie als Glieder eines Leibes haben, nachkommen, da wachsen sie immer mehr zu Christo, ihrem Haupte hinan, der mit den Lebenskräften seines Geistes sie durchdringt, da wachsen sie immer inniger zu einer festen Einheit zusammen, die von dem Geist durchwaltet wird (cf. Eph. 4, 15. 16; 2, 21. 22).

In dem einen Leibe, zu dem die Gläubigen durch den Geist verbunden werden, entfaltet aber unter der neuschaffenden Wirksamkeit des Geistes sich eine reiche Mannigfaltigkeit christlicher Lebensäußerungen. Nicht sind die natürlichen Gegensätze, die zuvor trennend wirkten, in Christo zur Einheit aufgehoben (Gal. 3, 28. I. Cor, 12, 13), damit hinfort in der Gemeinschaft der mit ihm Geeinten unterschiedslose Einerleiheit herrsche. Vielmehr sind die Vielen aus ihrer vormaligen Geschiedenheit zur Einheit geführt, damit sie in der Einheit sich wiederum als eine Vielheit von Gliedern darstellen

Digitized by Google

möchten. Dieser Gedanke kommt vor allen in dem Abschnitt I. Cor. 12, 12—30 zum Ausdruck, in dem das Verhältnis der Einheit zur Vielheit in der Gemeinde an dem Bilde von dem Leibe und seinen Gliedern zur Anschauung gebracht wird. Bei aller Vielheit der Glieder bleibt doch die Einheit des Leibes bestehen, und wiederum hebt die Einheit des Leibes nicht die Vielheit der Glieder auf (v. 12. 14). So entschieden betont wird: τὸ σῶμα ἓν ἐστιν, so nachdrücklich wird wiederum auch die Ablehnung ausgesprochen: τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος. Wäre der Leib ein einziges Glied, so bildete er eine unterschiedslose Einheit, nun aber besteht er aus einer Fülle von Gliedern, die von einander verschieden sind und verschiedenartige Funktionen haben (v. 14—17, cf. Röm. 12, 4 τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν). Hätten die Glieder nicht ihre Eigenart, und erfüllte nicht jedes seine besondere Aufgabe, so würden die mannigfachen Bedürfnisse des Leibes nicht ihre Befriedigung finden, und würde das harmonische Ineinandergreifen der Glieder fehlen, bei dem ein Glied dem andern und jedes Glied dem ganzen Leibe dient. Da nun der Leib Christi als ein lebendiger Organismus ebenfalls die mannigfaltigsten Bedürfnisse hat, bedarf es auch für ihn einer Mannigfaltigkeit der Glieder. Es würde sonst auch bei ihm keine lebensvolle gedeihliche Entwicklung des Ganzen und kein wechselseitiges Dienen der Glieder unter einander möglich sein, (I. Cor. 12, 29. 30).

Die vorhandene Mannigfaltigkeit der christlichen Lebensäußerungen, in der der Reichtum des Gemeindelebens zum Ausdruck kommt, geht aber nach der Überzeugung des Apostels nicht auf das Vorhandensein natürlicher Unterschiede und natürlicher Kräfte innerhalb der Christenheit zurück, sondern sie hat ihren Grund in der unerschöpflichen Fülle göttlicher Gaben und Kräfte, die in der Person Jesu Christi beschlossen liegt (I. Cor. 1, 4. 5. Col. 1, 19; 2, 9. Eph. 4, 7 - 10). Der Reichtum des in Christo pulsierenden Lebens aber teilt sich im Geiste der Gemeinde der an ihn Glaubenden mit. Durch den Geist werden die Christen mit den mannigfachsten göttlichen Gnadenkräften ausgestattet, durch die sie zur Erfüllung der im Gemeindeleben an sie herantretenden Aufgaben befähigt werden, und auf Grund dieser Befähigung der Einzelnen entfaltet sich das Gemeindeleben in vielseitigster Weise. (I. Cor. 12, 7—12 u. a.). Im Besitz von

Digitized by Google

χαρίσματα διάφορα üben die einzelnen μέλη verſchiedenartige πράξεις aus (Röm. 12, 4. 6).

Um aber die charismatiſche Wirkſamkeit des Geiſtes näher zu beſtimmen, ſuchen wir zunächſt ein geſichertes Verſtändnis der Hauptbegriffe zu gewinnen, deren der Apoſtel ſich bedient, wenn er dieſe Wirkſamkeit ſchildert. Schon im I. Theſſ. und im Gal. Brief nimmt er auf das charismatiſche Wirken des Geiſtes Bezug (I. Theſſ. 5, 19. 20; Gal. 3, 5). Aber erſt im I. Cor. und im Röm. Brief begegnet uns die charakteriſtiſche Bezeichnung der verliehenen Kräfte als χαρίσματα. Was liegt in dieſem Ausdruck enthalten, der uns im N. T. außerhalb der pauliniſchen Briefe nur noch I. Petri 4, 10 begegnet? Zunächſt bezeichnet χάρισμα bei Paulus allgemein ein Geſchenk, das aus göttlicher χάρις dargeboten wird. (Vgl. in Röm. 5, 16 die Korreſpondenz von δώρημα und χάρισμα und in v. 15 die Korreſpondenz von χάρισμα und ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, auch v. 17 ἡ περισσεία τῆς χάριτος). Der Inhalt des χάρισμα kann dabei ein ſehr verſchiedener ſein. Nach Röm. 5, 15. 16; 6, 23 werden die Heilsgüter der δικαιοσύνη und ζωή den Chriſten als χάρισμα dargeboten, und nach Röm. 11, 29 erſcheinen die Gnadenerweiſungen, die Iſrael von Gott erfahren hat, als χαρίσματα. Und wiederum wird in II. Cor. 1, 11 die Errettung aus ſchwerer Todesgefahr, die dem Paulus zuteil geworden iſt, von ihm als τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα bezeichnet. In Röm. 1, 11 aber begegnet uns bereits die Vorſtellung einer durch den Geiſt vermittelten Gnadengabe.[1]) Doch hat auch hier das Wort χάρισμα noch nicht die engere Bedeutung, in der es an den für uns vornehmlich in Betracht kommenden Stellen (Röm. 12, 6; I. Cor. 1, 7; 12, 4. ff. vgl. auch 7, 7) vom Apoſtel gebraucht wird. Denn wenn das χάρισμα πνευματικόν, das Paulus nach Röm. 1, 11 durch ſeinen apoſtoliſchen Zuſpruch den Leſern darbieten will, ſo geartet iſt, daß er es den Gliedern der römiſchen Gemeinde insgeſamt zur Förderung ihres perſönlichen Chriſtenſtandes zuwenden möchte, ſo iſt es dagegen bei jenen χαρίσματα im Prinzip ausgeſchloſſen, daß ſie allen Chriſten in gleicher Weiſe mitgeteilt werden könnten. Der Zuſammenhang nötigt an den zuletzt angeführten Stellen dazu, unter den Charismen

[1]) cf. p. 248.

Digitized by Google

die besonderen Kräfte zu verstehen, in denen sich die individuell verschiedene Ausrüstung der einzelnen Christen zur Erfüllung ihrer eigentümlichen Aufgaben in der Gemeinde darstellt. — Wenn aber χάρισμα seinem Wortlaut nach bei Paulus eine Gnadengabe bezeichnet, so liegt in der Anwendung dieser Bezeichnung auf die individuelle Ausstattung der einzelnen Christen bereits ausgesprochen, daß diese Ausstattung auf die göttliche χάρις zurückzuführen ist. Es widerspricht der paulinischen Anschauung durchaus, in den Charismen nur „die Gaben und Anlagen zu sehen, die jeder zum Christentum mitbringt, die aber zu Charismen dadurch werden, daß auf ihrer Grundlage und gleichsam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geistes das christliche Bewußtsein und Leben in seinen verschiedenen individuellen Formen sich gestaltet."[1] Paulus hat nicht die Vorstellung, daß die in den Charismen enthaltene Begabung zum Christentum mitgebracht werde, sondern er spricht die bestimmte Überzeugung aus, daß die Charismen den Gläubigen von Gott aus (I. Cor. 7, 7), in Christo Jesu (1, 4—7) durch den Geist (12, 8) gespendet werden. Sie bilden nicht die natürliche Grundlage, auf der sich das christliche Leben mannigfach entfaltet, sondern sie sind im Christenstande empfangene Geschenke, deren Mitteilung in der freien Vollmacht des göttlichen Gnadenwillens begründet liegt (I. Cor. 12, 11. 18. 28; Röm. 12, 6 ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν). Auch die vielfach vertretene Anschauung, daß die paulinischen Gnadengaben als verklärte und geheiligte Naturanlagen anzusehen seien, darf nicht als die Anschauung des Apostels geboten werden. Mögen wir bei einer wesentlich psychologischen Betrachtungsweise zu dem Ergebnis kommen, daß den besonderen Gnadengaben, die in der Christenheit zur Entfaltung kommen, besondere Naturanlagen der einzelnen Christen zur Voraussetzung dienen, bei einer exegetischen Untersuchung werden wir anerkennen müssen, daß sich bei Paulus eine derartige psychologische Betrachtungsweise nicht findet. Seine ausschließlich religiöse Anschauungsweise bringt es mit sich, daß er Alles, was sich von neuen Lebenserscheinungen im Christentume zeigt, ausschließlich auf die Wirk-

[1] Baur, Paulus I. Aufl. S. 559. Vgl. gegen ihn Cremer, Art. Geistes-, Herzog und Plitt. R. E. II. Aufl. Bd. 5 p. 10.

Digitized by Google

samkeit Gottes in Christo zurückführt. Der göttliche Faktor ist für ihn durchaus der entscheidende. Und die göttliche Gnade hat für ihn nicht sowohl die Aufgabe, das natürliche Leben des Menschen zu verklären, als vielmehr, dem natürlichen Leben in seiner sündhaften Verkehrtheit entgegenzutreten. Im πνευματικός kommt nicht zur Vollendung, was im σαρκικός und ψυχικός angelegt war, sondern es muß im Stande des πνευματικός mit dem gebrochen werden, was das Kennzeichnende des σαρκικός und des ψυχικός ausmachte. Paulus ist in seiner persönlichen Entwickelung durch zu scharfe Gegensätze hindurchgegangen, als daß er nicht den neuen Stand, in dem er gegenwärtig sich befindet, entschlossen seinem vormaligen Stande gegenüberstellen müßte. Es ist nicht nur eine Folge seiner dialektischen Methode, sondern mehr noch Folge seiner innersten Erfahrung, daß sich sein christliches Denken stets in scharfen Gegensätzen bewegt. Das Kreuz Christi ist ihm persönlich nicht als die Verklärung seiner vorchristlichen Erkenntnis, sondern als das denkbar größte σκάνδαλον entgegen getreten. Demgemäß betrachtet er es fort und fort nicht als seine Aufgabe, die Verbindungslinien zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen Standpunkt zu ziehen, sondern vielmehr die scharfe Abgrenzung des christlichen Standpunktes von jedem außerchristlichen vorzunehmen. Dieser Standpunkt giebt sich auch in seiner Beurteilung der im Gemeindeleben zur Entfaltung kommenden Gnadenkräfte zu erkennen. Wie er die καινότης τοῦ πνεύματος nicht nur auf eine Umbildung des natürlich-sittlichen Lebens, sondern auf eine durchgreifende Neuschöpfung zurückführt, so sieht er auch die mannigfachen Tüchtigkeiten, die die einzelnen Christen im Dienst der Gemeinde bewähren, als etwas durchaus Neues an, was nicht dem eigenen Ich und dem natürlichen Wesen der betreffenden Gemeindeglieder entstammt (cf. die Gegenüberstellung der heidnischen Vergangenheit und der christlichen Gegenwart in I. Cor. 12, 2. 3.). Wohl spricht er Gal. 1, 15 es von sich selber aus, daß er von seiner Mutter Leibe her von Gott ausgesondert sei. Aber auch diese Aussage handelt doch nicht von einer ursprünglichen Ausstattung mit besonderen natürlichen Kräften, die nachmals im Dienste Christi zur Entfaltung gekommen wären, sondern sie weist einfach darauf hin, daß Gott ihm, ehe er noch geboren war, seine eigentümliche Bestimmung zum Heidenapostel gegeben habe. Und wenn er von

Digitized by Google

die besonderen Kräfte zu verstehen, in denen sich die individuell verschiedene Ausrüstung der einzelnen Christen zur Erfüllung ihrer eigentümlichen Aufgaben in der Gemeinde darstellt. — Wenn aber χάρισμα seinem Wortlaut nach bei Paulus eine Gnadengabe bezeichnet, so liegt in der Anwendung dieser Bezeichnung auf die individuelle Ausstattung der einzelnen Christen bereits ausgesprochen, daß diese Ausstattung auf die göttliche χάρις zurückzuführen ist. Es widerspricht der paulinischen Anschauung durchaus, in den Charismen nur „die Gaben und Anlagen zu sehen, die jeder zum Christentum mitbringt, die aber zu Charismen dadurch werden, daß auf ihrer Grundlage und gleichsam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geistes das christliche Bewußtsein und Leben in seinen verschiedenen individuellen Formen sich gestaltet."[1]) Paulus hat nicht die Vorstellung, daß die in den Charismen enthaltene Begabung zum Christentum mitgebracht werde, sondern er spricht die bestimmte Überzeugung aus, daß die Charismen den Gläubigen von Gott aus (I. Cor. 7, 7), in Christo Jesu (1, 4—7) durch den Geist (12, 8) gespendet werden. Sie bilden nicht die natürliche Grundlage, auf der sich das christliche Leben mannigfach entfaltet, sondern sie sind im Christenstande empfangene Geschenke, deren Mitteilung in der freien Vollmacht des göttlichen Gnadenwillens begründet liegt (I. Cor. 12, 11. 18. 28; Röm. 12, 6 *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν*). Auch die vielfach vertretene Anschauung, daß die paulinischen Gnadengaben als verklärte und geheiligte Naturanlagen anzusehen seien, darf nicht als die Anschauung des Apostels geboten werden. Mögen wir bei einer wesentlich psychologischen Betrachtungsweise zu dem Ergebnis kommen, daß den besonderen Gnadengaben, die in der Christenheit zur Entfaltung kommen, besondere Naturanlagen der einzelnen Christen zur Voraussetzung dienen, bei einer exegetischen Untersuchung werden wir anerkennen müssen, daß sich bei Paulus eine derartige psychologische Betrachtungsweise nicht findet. Seine ausschließlich religiöse Anschauungsweise bringt es mit sich, daß er Alles, was sich von neuen Lebenserscheinungen im Christentume zeigt, ausschließlich auf die Wirk-

[1]) So Baur, Paulus I. Aufl. S. 559. Vgl. gegen ihn Cremer, Art. Geistesgaben in Herzog und Plitt. R. E. II. Aufl. Bd. 5 p. 10.

Digitized by Google

samkeit Gottes in Christo zurückführt. Der göttliche Faktor ist für ihn durchaus der entscheidende. Und die göttliche Gnade hat für ihn nicht sowohl die Aufgabe, das natürliche Leben des Menschen zu verklären, als vielmehr, dem natürlichen Leben in seiner sündhaften Verkehrtheit entgegenzutreten. Im πνευματικός kommt nicht zur Vollendung, was im σαρκικός und ψυχικός angelegt war, sondern es muß im Stande des πνευματικός mit dem gebrochen werden, was das Kennzeichnende des σαρκικός und des ψυχικός ausmachte. Paulus ist in seiner persönlichen Entwickelung durch zu scharfe Gegensätze hindurchgegangen, als daß er nicht den neuen Stand, in dem er gegenwärtig sich befindet, entschlossen seinem vormaligen Stande gegenüberstellen müßte. Es ist nicht nur eine Folge seiner dialektischen Methode, sondern mehr noch Folge seiner innersten Erfahrung, daß sich sein christliches Denken stets in scharfen Gegensätzen bewegt. Das Kreuz Christi ist ihm persönlich nicht als die Verklärung seiner vorchristlichen Erkenntnis, sondern als das denkbar größte σκάνδαλον entgegen getreten. Demgemäß betrachtet er es fort und fort nicht als seine Aufgabe, die Verbindungslinien zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen Standpunkt zu ziehen, sondern vielmehr die scharfe Abgrenzung des christlichen Standpunktes von jedem außerchristlichen vorzunehmen. Dieser Standpunkt giebt sich auch in seiner Beurteilung der im Gemeindeleben zur Entfaltung kommenden Gnadenkräfte zu erkennen. Wie er die καινότης τοῦ πνεύματος nicht nur auf eine Umbildung des natürlich-sittlichen Lebens, sondern auf eine durchgreifende Neuschöpfung zurückführt, so sieht er auch die mannigfachen Tüchtigkeiten, die die einzelnen Christen im Dienst der Gemeinde bewähren, als etwas durchaus Neues an, was nicht dem eigenen Ich und dem natürlichen Wesen der betreffenden Gemeindeglieder entstammt (cf. die Gegenüberstellung der heidnischen Vergangenheit und der christlichen Gegenwart in I. Cor. 12, 2. 3.). Wohl spricht er Gal. 1, 15 es von sich selber aus, daß er von seiner Mutter Leibe her von Gott ausgesondert sei. Aber auch diese Aussage handelt doch nicht von einer ursprünglichen Ausstattung mit besonderen natürlichen Kräften, die nachmals im Dienste Christi zur Entfaltung gekommen wären, sondern sie weist einfach darauf hin, daß Gott ihm, ehe er noch geboren war, seine eigentümliche Bestimmung zum Heidenapostel gegeben habe. Und wenn er von

Digitized by Google

der ἱκανότης redet, die er zur Ausführung seines apostolischen Dienstes besitzt, so lehnt er mit aller Entschiedenheit den Gedanken ab, als ob diese Tüchtigkeit irgend aus ihm selber oder aus seinem natürlichen Vermögen stamme. Gott hat ihn in Christo Jesu zum Dienst des neuen Bundes befähigt. Kraft der von Gott verliehenen Tüchtigkeit ist er im Stande, ein λογίζεσθαι und ein λαλεῖν zu üben, wie sein Apostelberuf es fordert (II. Cor. 3, 4—6; 2, 16. 17). Und wenn er mehr gearbeitet hat, als die andern, so kommt das nicht auf seine eigne Rechnung, sondern auf Rechnung der Gnade Gottes, durch die er Beruf und Kraft zum apostolischen Wirken gewonnen hat, durch die er also geworden ist, was er ist, und die mit ihm vollbracht hat, was sich als die Frucht seines Wirkens darstellt. (I. Cor. 15, 10. χάριτι θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι — sc. ἀπόστολος — οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί.) Ja, wenn alle natürliche Kraft zusammenbricht, bewährt sich die Kraft der Gnade Christi am Apostel auf's Höchste, indem sie ihr Werk von ihm in seiner Schwachheit treiben läßt (II. Cor. 12, 7—12). Wie Paulus aber über sich selber urteilt, so urteilt er im Grunde über Jeden, der dem Herrn an der Gemeinde dient. Alle Tüchtigkeit zu solchem Dienste muß durch die Gnade Gottes dem Menschen dargeboten werden. Nur δύναμις, die aus der Lebenskraft des Erhöhten stammt, macht zur Vollführung der mannigfaltigen Aufgaben des christlichen Gemeindelebens geschickt, natürliche Vorzüge und Gaben aber müssen in ihrem Unwert erkannt werden, wenn die Arbeit in der Gemeinde nicht durch sie gehindert werden soll (cf. I. Cor. 1, 26—28. II. Cor. 10, 4. 5. Phil. 3, 7).

Weist aber die Bezeichnung der mitgeteilten Kräfte als χαρίσματα auf den Ursprung derselben in der göttlichen χάρις hin, so kommt in der parallel laufenden Bezeichnung derselben als πνευματικά zum Ausdruck, daß es das göttliche πνεῦμα ist, das sich in ihnen wirksam erweist. Die Gnadengaben sind Geistesgaben, denn die Gnade Gottes in Jesu Christo wird durch den Geist zu einer wirksamen Macht in den Gläubigen und in der Gemeinde.

Wie aber Paulus unter Gnadengaben einmal alle Zuwendungen der göttlichen Gnade versteht und dann wieder in engerem Sinne die besonderen Kräfte, die den Einzelnen zur Erfüllung ihrer eigentümlichen Aufgaben verliehen sind, so

Digitized by Google

gebraucht er auch die Bezeichnung πνευματικά einmal im weiteren Sinne, wenn er von Gütern überhaupt redet, deren Besitz dem Christen durch den Geist vermittelt wird (I. Cor. 9, 11. Röm. 15, 27 cf. Röm. 1, 11 χάρισμα πνευματικόν und Ephes. 1, 3 πᾶσα εὐλογία πνευματική), und dann wieder in engerem Sinne, wenn er von jenen besonderen Kräften spricht (I. Cor. 12, 1 [?] 14, 1). Und diesem zwiefachen Gebrauch des Neutrum πνευματικόν entspricht auch ein zwiefacher Gebrauch des Maskulinum πνευματικός. Ist πνευματικός für Paulus einmal Derjenige, dessen inneres Leben durch den Geist bestimmt ist (I. Cor. 2, 13. 15; 3, 1. Gal. 6, 1), so anderseits derjenige, der besondere charismatische Ausrüstung vom Geist empfangen hat. (I. Cor. 14, 37. [12, 1])[1]. Welcher Art aber die Wirksamkeit des Geistes bei der Ausstattung der Christen mit besonderen Gnadenkräften ist, zeigen die Ausdrücke, die der Apostel I. Cor. 12, 11 und 7 gebraucht. Der Geist ist es, durch dessen ἐνεργεῖν die Charismen in einem jeden einzelnen Christen geweckt werden, und ebenso ist der Geist es, auf dessen διαιρεῖν die harmonische Verteilung derselben an die verschiedenen Glieder der Gemeinde zurückzuführen ist (cf. auch v. 4). Wenn es aber im 7. Verse heißt, daß einem Jeden die φανέρωσις τοῦ πνεύματος zum Frommen der Gemeinde verliehen wird, so entsteht die Frage, ob durch diesen Ausdruck ein jedes Charisma als eine Gabe bezeichnet sei, in der der Geist sich kundgiebt, (so daß τοῦ πνεύματος gen. subj. ist), oder ob vielmehr daran gedacht sei, daß mit der charismatischen Ausrüstung einem Jeden das Kundmachen des in ihm waltenden Geistes (τοῦ πν. gen. obj.) verliehen sei. Die folgenden Verse, in denen die Aussage des 7. V. ihre Entfaltung findet, sprechen dafür, daß τοῦ πνεύματος als gen. subj. oder gen. auct. zu verstehen ist. Denn wenn in diesen Versen der Zusammenhang zwischen den einzelnen Charismen und dem πνεῦμα betont wird, so geschieht das nicht in der Weise, daß die Charismen als die Mittel erscheinen, den im Innern waltenden Geist zu offenbaren, sondern vielmehr so, daß der Empfang der Charismen in verschiedenartiger Weise auf den

[1]) Bei I. Cor. 12, 1 wird es schwerlich mit voller Sicherheit zu entscheiden sein, ob πνευματικῶν gen. masc. (nach 14. 37) oder gen. neutr. (nach 14, 1) ist.

Digitized by Google

Geist selbst zurückgeführt wird. Der Geist ist es, durch den die Verleihung der Gnadengaben geschieht (διὰ τοῦ πνεύματος), im Geist liegt der Maßstab enthalten, der für ihre Verleihung in Betracht kommt (κατὰ τὸ πνεῦμα), und endlich ist der Geist es, in dem ihre Verleihung innerlich begründet liegt (ἐν τῷ πνεύματι). Geschieht aber die Mitteilung jeglicher Gnadengabe unter der vermittelnden Wirksamkeit des Geistes, seinem bestimmenden Einfluß gemäß und in seiner Kraft, so stellt jede Gnadengabe sich als eine Äußerung und Kundgebung des im Innern waltenden Geistes dar. Und als eine solche erscheint sie auch in v. 7, wenn sie als φανέρωσις τοῦ πνεύματος bezeichnet wird.

Für das Verständnis der paulinischen Auffassung der Gnadengaben ist aber nicht nur der Parallelismus von Bedeutung, der in I. Cor. 12—14 zwischen den Bezeichnungen χαρίσματα und πνευματικά besteht, sondern ebenso auch die Korrespondenz, die nach 12, 4—6 zwischen den χαρίσματα, den διακονίαι und den ἐνεργήματα vorhanden ist. Gewiß redet Paulus in diesen Versen nicht von drei auseinanderfallenden Gebieten christlichen Lebens, sondern er betrachtet dieselben Erscheinungen unter einem dreifachen Gesichtspunkt. Wird auf die Lebensmacht geschaut, die sich in den mannigfachen Auswirkungen des christlichen Gemeindelebens bezeugt, so erscheinen diese Auswirkungen als Gnadengaben, die vom Geiste mitgeteilt sind. Wird nach der Bestimmung gefragt, die denselben eignet, so erscheinen sie als Dienste, in denen der Wille Christi als des einen Herrn aller Gläubigen zur Verwirklichung kommt. Und wird auf ihren letzten Grund zurückgegangen, so erscheinen sie als Kraftwirkungen Gottes, auf den jede Lebensregung der Gemeinde schließlich zurückzuführen ist.

Was insbesondere die Bezeichnung διακονίαι anlangt, so erstreckt sich dieselbe offenbar auf jeglichen Dienst, der dem Herrn an seiner Gemeinde in Kraft göttlicher Ausrüstung geleistet wird. Διακονίαι geht sowohl auf die außerordentlichen, vorübergehenden Dienstleistungen, die unter besonderen Umständen von Einzelnen geübt, als auch auf die bleibenden Dienste, die in bestimmten Berufsstellungen von Gliedern der Gemeinde verwaltet werden. Eine reiche Fülle von Dienstleistungen bietet das Gemeindeleben dar, und in dieser Fülle spiegelt sich der Reichtum der ausgeteilten

Digitized by Google

Gnadengaben. Wo immer eine Geistesgabe gespendet wird, da wird auch eine in Christi Dienst zu erfüllende Aufgabe gestellt. Und wo es der Lösung besonderer Aufgaben bedarf, da kommen durch den Geist auch die erforderlichen Gnadengaben zur Verteilung, da läßt es Gott an seinen Kraftwirkungen nicht fehlen, um sich seine Werkzeuge zu ihrem Dienste auszurüsten.

Dieser innigen Verbindung der διακονίαι mit den χαρίσματα gemäß kennt Paulus keinen in der Gemeinde auszuübenden Beruf, kein in ihr zu verwaltendes Amt, dem nicht eine entsprechende charismatische Ausstattung zu Grunde läge. Das Vorhandensein besonderer Ämter, (die in engerem Sinne als διακονίαι bezeichnet werden,) beruht nicht auf irgend einer mit dem Wesen der Gemeinde gegebenen anstaltlichen Organisation derselben, sondern vielmehr darauf, daß Gott bestimmte Personen mit besonderen Gnadenkräften ausrüstet, damit sie im Stande seien, bestimmten Bedürfnissen der Gemeinde entgegenzukommen. Die Frage, in welcher Weise der durch Gottes Gnadenausrüstung zu einem bestimmten Beruf Bestellte (cf. I. Cor. 12. 28) seitens der Gemeinde die Anerkennung für seine besondere Stellung empfängt, tritt dabei zunächst zurück. Es waltet aber bei dem Apostel offenbar die Vorstellung ob, daß in der vom Geist beseelten Gemeinde die besonderen Geistesgaben sich dergestalt selbst beglaubigen, daß ihre Anerkennung und drum auch gegebenen Falles die Anerkennung der besonderen Amtsbefugnis ihrer Träger unabweislich wird. Gegebenen Falles. Denn es ist wohl zu beachten, daß nicht jedes Charisma zu seiner Bethätigung eine geordnete Amtsbefugnis seines Trägers erfordert. Jedes Charisma befähigt seinen Empfänger, sich als ein dienendes Glied der Gemeinde zu bewähren, aber mannigfache Dienste können geleistet werden, ohne daß der Dienende in einem abgegrenzten Gemeindeamte steht (cf. χαρίσματα ἰαμάτων), nur diejenigen Charismen, die bleibenden Bedürfnissen der Gemeinde entgegenkommen, und deren stetige Bethätigung darum erforderlich ist (cf. κυβέρνησις), machen es schließlich notwendig, daß ihre Träger in einem geordneten Amte mit abgegrenzten Pflichten stehen.[1])

Ist aber der gemeinsame Zweck aller charismatischen Ausstattung der Gläubigen die Förderung und Erbauung der

[1]) cf. Cremer. Art. Geistesgaben in Herzog u. Plitt R. E. 5. p. 13.

Digitized by Google

Gemeinde (I. Cor. 12, 7 πρὸς τὸ συμφέρον. 14, 12. 26. πρὸς οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας. Eph. 4, 12 εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), so bemißt sich der verschiedene Wert der einzelnen Gnadengaben nicht etwa danach, in wie hohem Grade dieselben den Eindruck des Außerordentlichen machen, sondern vielmehr danach, in wie hohem Grade sie zur Förderung der Gemeinde dienen (I. Cor. 14, 1. ff.). Dieser Gesichtspunkt ist für den Apostel auch bei den Aufzählungen der verschiedenen Gnadengaben der entscheidende.

Gehen wir auf diese Aufzählungen ein, so tritt uns zunächst entgegen, daß Paulus an keiner Stelle seiner Briefe eine völlig erschöpfende Aufzählung aller Gnadengaben giebt. Seine Angaben schwanken in demselben Kapitel. Er erwähnt in I. Cor 12, v. 28 Gaben und Dienste, deren er in der grundlegenden Aufzählung in v. 8—10 nicht gedacht, und wiederum übergeht er dort Gaben, die er vorher genannt hat. Weiterhin nimmt er in 14, 26 auf Begabungen Bezug, die sich von den früher erwähnten zum Teil noch zu unterscheiden scheinen, und in 7, 7 hat er eines Charisma gedacht, das wieder eigentümlich geartet ist. Vergleichen wir aber mit den Aufzählungen im I. Cor. Brief die Worte des Apostels in Röm. 12 und Eph. 4, 12, so gewinnen wir den Eindruck, daß derselbe, ohne Vollständigkeit in der Anführung der Charismen irgend zu erstreben, je nach dem Zusammenhang aus der Fülle vorhandener Gaben und Ämter eine Anzahl der bedeutsamsten herausgreift, an denen er seine Grundsätze über das Gemeindeleben zu lebendiger Anschauung bringen kann.[1]) Ja, wir werden sagen dürfen, daß der Apostel die Zumutung, alle der Gemeinde von Gott mitgeteilten oder zugedachten Gnadengaben aufzuführen, als unberechtigt zurückgewiesen haben würde. Vor seinen Augen steht die lebendig sich entfaltende christliche Gemeinde, in der immer neue Bedürfnisse hervortreten und immer neue Gnadengaben zur Befriedigung derselben dargeboten werden. Ein unerschöpflicher Reichtum

[1]) Angesichts der Abweichungen, die innerhalb der Angaben des I. Cor. und Röm. Briefes sich finden, kann die Abweichung in der Aufzählung der Ämter, die zwischen I. Cor. 12, 28 und Eph. 4, 12 besteht, nicht befremden, noch als ein Beweis dafür angesehen werden, daß der Eph. Brief nicht paulinischen Ursprungs sei.

Digitized by Google

göttlicher Gnadenkräfte steht dem immer mannigfacher sich entfaltenden Bedürfen der Gemeinde gegenüber. Was immer εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ nötig werden mag, wird durch den in der Gemeinde waltenden Geist vollauf dargereicht werden (Vgl. Eph. 4, 12—16).

Unter allen Bedürfnissen der Gemeinde aber ist das Bedürfnis nach der Darbietung des Evangeliums das stärkste und dringendste. Durch das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, aus Juden und Heiden gesammelt, bedarf die Gemeinde der stetigen Verkündigung dieses Evangeliums, damit sie immer weiter sich ausbreite und immer mehr innerlich erstarke (I. Cor. 1, 6; Röm. 1, 11; Col. 3, 16; II. Thess. 3, 6 u. a.). Demgemäß bewährt sich die charismatische Wirksamkeit des Geistes nach dem Zeugnis des Apostels vornehmlich darin, daß Männer ausgerüstet werden, das Evangelium je nach dem besonderen Bedürfnis in verschiedenartigster Weise darzubieten. Durchgehends stehen drum bei den Aufzählungen der Gaben und Ämter diejenigen voran, die sich auf die Verkündigung des Wortes beziehen.

Wo aber Paulus ausdrücklich eine Rangordnung unter den zum Dienst an der Gemeinde bestellten Persönlichkeiten aufstellt (vgl. πρῶτον, δεύτερον, τρίτον), nennt er unter den am Wort Arbeitenden wiederum an erster Stelle die Apostel (I. Cor. 12, 28 vgl. Eph. 4, 11). Von Christo selbst als seine Boten ausgesandt (Röm. 10, 15; I. Cor. 1, 17; II. Cor. 5, 20), sind die Apostel mit der Gabe ausgestattet, durch Verkündigung des Evangeliums (I. Cor. 1, 17; Gal. 1, 16) den Grund zu legen, auf dem andere fortzubauen haben (θεμέλιον ἔθηκα I. Cor. 3, 10. cf. 11. 12), zu pflanzen, wo andere alsdann begießen müssen (v. 6—8 ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν).

Um dieser grundlegenden Wirksamkeit willen eignet den Aposteln in der Gemeinde ein entscheidendes Ansehen, das sie weit über die übrigen Verkündiger des Evangeliums hinaushebt (cf I. Cor. 4, 15. 9, 2). Das ergiebt sich vor allem aus der Energie, mit der Paulus im Kampf mit den Judaisten gerade seinen Charakter als Apostel auf's Äußerste verteidigt. War sein Ansehen als Apostel der ἐθνη erschüttert, so war damit auch seiner Wirksamkeit unter den Heiden ihre maßgebende Bedeutung aberkannt. Mit der Anerkennung seines Apostolates war aber auch sein Recht anerkannt, in voller Selbständigkeit und in ausschließlicher Gebundenheit an Christum, der ihn ausgesendet, in dem ihm zugewiesenen Arbeitsfeld

Digitized by Google

zu wirken. Der entschiedene Nachdruck, mit dem sich Paulus in der Mehrzahl seiner Briefe als κλητὸς ἀπόστολος einführt, würde gegenstandslos sein, wenn ihm nicht eben seine Apostelstellung eine Vollmacht verliehen hätte, die für seine Wirksamkeit von höchster Bedeutung war. Eben als der Apostel, der mit der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden betraut war, macht Paulus seinen Gemeinden es zur Pflicht, das Evangelium in der Gestalt zu bewahren, in der sie es von ihm empfangen haben (Gal. 1, 8. 9. I. Cor. 15, 2. II. Cor. 11, 4 vgl. auch Col. 1, 23. 25), und die παραδόσεις zu beobachten, die er ihnen in Wort und Schrift gegeben hat (II. Thess. 2, 15; 3, 6). Als ihr Apostel hat Paulus den Corinthern gegenüber die Vollmacht, sie scharf zu züchtigen (I. Cor. 4, 20), und in dieser Vollmacht hat er hinsichtlich des Blutschänders in ihrer Mitte seine Entscheidung bereits getroffen, ehe noch die Gemeinde zur Beratung sich versammelt hat (I. Cor. 5, 3—5). Gerade an dieser letzteren Stelle aber tritt es uns auch entgegen, daß die Autorität des Apostels nicht auf irgend einer äußerlich rechtlichen Organisation beruht. Vielmehr gründet sie sich auf die geschichtliche Thatsache, daß er als Bote Christi durch sein grundlegendes Zeugnis die Gemeinde gegründet hat, und daß die Glieder der Gemeinde in dem von ihm verkündeten Evangelium Heil und Gnade empfangen haben. Diese seine geschichtliche Stellung bringt es mit sich, daß er gegebenen Falles seinen apostolischen Einfluß mit nötigender Kraft geltend macht, und daß er doch wieder mit freilassender Zurückhaltung die innere Selbständigkeit der durch ihn gewonnenen Christen achtet und fördert. Wo die Wahrheit des Evangeliums oder die Zucht des Lebens auf dem Spiele steht, setzt er sein ganzes apostolisches Ansehen ein und erhebt er im Namen Christi seine Stimme, um die Gemeinden vor Gefährdung ihres Christenstandes zu wahren. Wo er aber um Entscheidung in sittlichen Einzelfragen angegangen wird, beschränkt er sich, wie bei der Erörterung über die Ehe in I. Cor. 7 vielfach darauf, durch Erteilung seines persönlichen Rates das selbständige sittliche Urteil des Fragenden in die rechte Bahn zu leiten (v. 25. 40). Es ist beachtenswert, daß er an jenen Stellen nicht in seiner besonderen Berufsstellung als Apostel, sondern vielmehr überhaupt als Christ seine γνώμη abgiebt. Weil er vom Herrn die Barmherzigkeit erfahren hat, ein πιστός zu sein, und weil er auch den Geist besitzt, wie die

Digitized by Google

Gläubigen insgesamt, getraut er sich, auch ohne als Apostel eine ἐπιταγὴ κυρίου geltend machen zu können, doch als Bruder den Brüdern Rat zu geben. Dann darf freilich aus I. Cor. 7, 40 nicht der Schluß gezogen werden, daß Paulus sich überhaupt keiner besonderen Geistesausstattung bewußt gewesen sei. Wo er als Apostel auftritt, thut er es in dem Bewußtsein, zu besonderem Dienst von Gott bestellt und befähigt zu sein. In dem Besitz des erneuernden und erleuchtenden Gottesgeistes mit allen Gläubigen eins, hat er als Apostel doch sein ἴδιον χάρισμα empfangen, das seine besondere Stellung in der Gemeinde begründet. Niemals führt ihn aber das Bewußtsein seiner apostolischen Stellung dazu, die durchs Evangelium gewonnenen Christen an seine Person zu fesseln, steht er doch allezeit bei seiner apostolischen Arbeit als der Abgesandte und Diener Christi da, der seines Herrn Heilandswillen ausschließlich zur Geltung zu bringen hat.

So bedeutsam aber das apostolische Amt für den Bestand der Gemeinde ist, zu ihrer weiteren Entfaltung bedarf dieselbe nach der grundlegenden Arbeit der Apostel der fortbauenden Thätigkeit anderer Wahrheitszeugen (I. Cor. 12, 29 μὴ πάντες ἀπόστολοι). Darum hat Gott zum Zweiten in der Gemeinde Propheten bestellt (v. 28. Eph. 4, 11. cf. I. Thess. 5, 20. Röm. 12, 6. I. Cor. 12, 10; 13. 2. 7. 9; 14, 1 ff.) Welcher Art ihre Begabung und ihre Wirksamkeit gewesen sei, ergiebt sich vor Allem aus den Darlegungen in I. Cor. 14. Das προφητεύειν hat den Empfang einer göttlichen ἀποκάλυψις zur Voraussetzung (v. 29—31). Dem Propheten wird durch den Geist geoffenbart, was verborgen war, und es wird ihm durch den Geist der Impuls gegeben, mit lebendigem Zeugnis an die Gemeinde sich zu wenden. Daß es aber bei diesen Offenbarungen sich vornehmlich um die Zukunft des Reiches Gottes gehandelt habe, wird nicht hervorgehoben. Dagegen weist der Apostel ausdrücklich darauf hin, daß τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας in der prophetischen Rede aufgedeckt werden (v. 25). Das von dem Propheten in heiliger Begeisterung gegen die Sünde abgelegte Zeugnis beweist dem Hörer gegenüber derartig seine überführende Kraft, daß derselbe sich der erfahrenen Beurteilung nicht entziehen kann, sondern sich unmittelbar vor Gottes Angesicht gestellt sieht und zur Beugung vor demselben genötigt wird (v. 24. 25). Mit

Digitized by Google

dem geistesmächtigen ἐλέγχειν[1]) und ἀνακρίνειν des Propheten verbindet sich aber ein unmittelbar erbauendes παρακαλεῖν und παραμυθεῖσθαι. Ja es erscheint als vornehmlichster Beruf des Propheten, die Geheimnisse des Glaubens, die ihm selber durch den Geist erschlossen sind, der Gemeinde zu deuten und sie in Ermahnung und Tröstung auf die Einzelnen anzuwenden (Röm. 12, 6. I. Cor. 14, 3. 31. cf. Eph. 3, 5).[2]) Diesem seinen Zweck gemäß geschieht das προφητεύειν oder das λαλεῖν ἐν προφητείᾳ (I. Cor. 14, 6) in verständlicher Rede. Und wenn auch der Prophet in hoher Begeisterung spricht, so ist er doch des in ihm waltenden prophetischen Geistes mächtig (v. 32). Er wird nicht unbewußt und willenlos von den Impulsen des Geistes fortgerissen, vielmehr nimmt er die vom Geist ihm dargebotenen Enthüllungen und Antriebe in sein persönliches Bewußtsein auf (sein νοῦς ist nicht ἄκαρπος cf. v. 14), und es ist Sache seines persönlichen Entschlusses, mit seinem prophetischen Zeugnis abzubrechen, wenn in der Gemeinde ein anderer eine Offenbarung empfangen hat, die er den Brüdern darbieten möchte (v. 30. 32).[3]) Ja, Paulus kann, ohne sich eines σβεννύναι τὸ πνεῦμα und eines ἐξουθενεῖν προφητείας schuldig zu machen (I. Thess. 5, 19. 20), den Grundsatz aufstellen, daß in einer Gemeindeversammlung nicht mehr als zwei bis drei Propheten reden sollen (I. Cor. 14, 29). Wenn er aber in diesem Zusammenhange von einer Mehrheit von πνεύματα προφητῶν redet (v. 32), so setzt er sich nicht in Widerspruch mit seinen grundlegenden Aussagen in c. 12, 4—11, in denen er so nachdrücklich die Einheit des in den mannigfachsten Charismen sich bethätigenden Geistes betont hat. Vielmehr sieht er in jenen πνεύματα dasselbe eine πνεῦμα indi-

[1]) cf. Joh. 16, 8—11.

[2]) Auch in der Ap.-G erscheint in 15, 32 das παρακαλεῖν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπιστηρίζειν als Funktion der neutestamentlichen Propheten, während nach 21, 10 u. 11; 22, 23; 11, 28 spez. das Vorherverkündigen zukünftiger Dinge in Kraft des Geistes als prophetisches Thun erscheint (so auch I. Tim. 1, 18; 4, 1). Vgl. auch die Ausführungen der διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων über die christlichen Propheten c. 11. 13. 15.

[3]) Über das Auffallende, das darin liegt, daß nicht der Zweite aufgefordert wird, zu schweigen, bis der Erste ausgeredet habe, sondern daß vielmehr dem Ersten ein Aufhören des Redens beim Auftreten eines Anderen zur Pflicht gemacht wird. vgl. Holsten Ev. d. P. p. 401. Gerade in Corinth mochte es den Redenden schwer werden, mit ihren Ansprachen rechtzeitig aufzuhören.

Digitized by Google

viduell entfaltet. Empiriſch betrachtet ſtellt ſich jeder einzelne Prophet als von ſeinem eigentümlichen πνεῦμα getrieben dar. Wird aber dieſe Vielheit von Geiſtern auf ihr inneres Weſen hin angeſchaut, ſo zeigt es ſich, daß ſie doch eben nur die konkrete Erſcheinung desſelben Geiſtes in den verſchiedenen Perſönlichkeiten iſt. Die Vielheit der πνεύματα deckt ſich mit der Vielheit der χαρίσματα; nicht von χαρίσματα ſondern von πνεύματα der Propheten redet aber Paulus an unſerer Stelle, weil er die prophetiſche Begabung hier als innerlich treibenden Faktor, als göttliches agens kennzeichnen will (cf. auch v. 12). Beruht aber nach 14, 30 das προφητεύειν auf dem Empfang einer ἀποκάλυψις, ſo kann es befremden, daß in v. 6 ein λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει und ein λαλεῖν ἐν προφητείᾳ von einander unterſchieden wird. Indes wenn wir den Zuſammenhang ins Auge faſſen, in dem von einem λαλεῖν ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ die Rede iſt, ſo kann es uns nicht entgehen, daß die vier adverbialen Näherbeſtimmungen einander nicht völlig koordiniert ſind, und daß wir es nicht mit vier ganz verſchiedenen Formen geiſterfüllter Rede zu thun haben. Wenn von einem λαλεῖν ἐν γνῶσει und nachher von einem λαλεῖν ἐν διδαχῇ geſprochen wird, ſo iſt das durch die praep. ἐν ausgedrückte Verhältnis der διδαχή zum λαλεῖν offenbar nicht ganz dasſelbe, als das durch die gleiche praep. gekennzeichnete Verhältnis der γνῶσις zum λαλεῖν. In der διδαχή vollzieht ſich das λαλεῖν ſelbſt, das Lehren iſt ein Reden, während die γνῶσις vielmehr als das innerlich Beſtimmende des λαλεῖν erſcheint. Ja, wir werden ſagen dürfen, daß es dasſelbe Reden iſt, das ἐν γνώσει und ἐν διδαχῇ geſchieht; in dem Lehrzeugnis gewinnt die im Innern lebende Erkenntnis ihren äußeren Ausdruck. Dasſelbe Verhältnis, das zwiſchen γνῶσις und διδαχή beſteht, werden wir aber dann auch zwiſchen ἀποκάλυψις und προφητεία anzunehmen haben. Dasſelbe Zeugnis wird, auf ſeinen inneren Grund angeſchaut, als ein Reden in Offenbarung, und auf ſeine Erſcheinung hin angeſchaut, als ein Reden in Prophetie bezeichnet.[1])

[1]) Bei dieſer Auslegung empfiehlt es ſich, die vier Näherbeſtimmungen des λαλεῖν zu je zwei und zwei mit einander zu verbinden: „Wenn ich nicht entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis, entweder in Prophetie, oder in Lehre zu euch ſprechen werde.“ Das zweite Entweder-Oder dient dann dazu, das erſte zu erläutern.

Digitized by Google

Eine Bestätigung dieser Auffassung liegt in v. 26. Sollte der Apostel die bedeutsame Gabe der Prophetie unerwähnt lassen, wenn er von der manigfachen Weise redet, in der Geisteszeugnis bei den Gemeindeversammlungen laut wird? In der That hat er die Prophetie nicht unerwähnt gelassen, denn wenn er neben διδαχή und γλῶσσα auch ἀποκάλυψις nennt, so versteht er unter dieser Offenbarung eben die innere Bezeugung des Geistes, die im προφητεύειν ihren offenkundigen Ausdruck findet.

Haben uns aber bereits die letztbehandelten Verse dahin geführt, daß der Apostel von der Gabe der Prophetie die Gabe der Lehre eigens unterscheidet, so sehen wir, wie er in 12, 28 die διδάσκαλοι durch ein τρίτον ausdrücklich als eine Klasse von Wahrheitszeugen einführt, die neben den Aposteln und Propheten ihre Aufgabe zu erfüllen haben (cf. Röm. 12, 7. Eph. 4, 11.)[1] Freilich betrachtet Paulus das διδάσκειν auch als seine apostolische Aufgabe (I. Cor. 4, 17; 14, 19. Col. 1, 28. II. Thess. 2, 15. cf. Gal. 6, 6), und er ist davon überzeugt, daß auch dem προφητεύειν ein belehrender Einfluß eigne (I. Kor. 14, 31). Wenn aber das apostolische und prophetische Zeugnis auch unmittelbar belehrend wirkt, so bedarf es doch neben demselben einer stetigen ruhigen Unterweisung, deren Ziel darin besteht, die Christen tiefer in die Erkenntnis des göttlichen Heils- und Heilsgungswillens einzuführen. Im Unterschied von den Propheten schöpfen die Lehrer den Inhalt ihres Zeugnisses nicht aus besonderen Offenbarungen, die ihnen von Gott zu Teil geworden sind, sondern vielmehr aus einer ruhigen Versenkung in die im Evangelium geoffenbarte Wahrheit. Ihr Charisma ist danach im Grunde wieder ein zwiefaches: Zunächst weckt der Geist in ihnen die Gabe der eindringenden Erkenntnis, und in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Gabe erwächst ihnen das Vermögen, der erkannten Wahrheit lehrhaften Ausdruck zu geben. Der innige Zusammenhang zwischen γνῶσις und διδαχή, der uns bereits 14, 6 entgegengetreten war, giebt sich uns wieder zu erkennen, wenn wir 12, 28 mit 12, 8—10 vergleichen. Denn wenn in 12, 8 von einem λόγος σοφίας und einem λόγος γνώσεως die Rede ist (cf. auch 1, 5; 13, 1. 8. 9. 12. II. Cor. 8, 7; 11, 6), so haben wir in diesem zwiefachen λόγος gewiß

[1] Vgl. Act. 13, 1 προφῆται καὶ διδάσκαλοι.

Digitized by Google

das Zeugnis der in v. 28 genannten διδάσκαλοι zu sehen. Angesichts der nahen Verbindung aber, in der uns σοφία und γνῶσις bei Paulus mehrfach begegnen (Röm. 11, 33. Col. 2, 3 cf. I. Cor. 2, 7. 8. σοφίαν — — ἣν οὐδεὶς ἔγνωκεν v. 13. 14), kann es befremden, daß nach v. 8 einem Anderen Weisheits- einem Anderen Erkenntnisrede durch den Geist mitgeteilt wird. Es erhebt sich dieser Unterscheidung gegenüber die Frage, in welcher Weise denn σοφία und γνῶσις von einander abzugrenzen seien. Bei dem mannigfachen Gebrauch, den beide Worte in den paulinischen Briefen finden, wird diese Frage sich schwerlich mit voller Sicherheit entscheiden lassen. Eine Illustration der vorhandenen Schwierigkeit bieten die zahlreichen sehr weit von einander abweichenden Entscheidungsversuche, die entweder von dem sprachlichen Unterschied beider Worte ausgehen, oder an einzelne konkrete Aussagen in den paulinischen Briefen anknüpfen, in denen diese Worte in einem bestimmt ausgeprägten Sinne uns begegnen. Bald wird der Unterschied in einer Verschiedenheit der Bewußtseinsobjekte, bald in einer verschiedenen Stellung des erkennenden Subjektes zu dem Gegenstande des Erkennens, bald in einer Verschiedenheit nach beiden Richtungen hin gefunden.[1]) Wollen wir nicht ganz auf einen Versuch der Unterscheidung ver-

[1]) Nach Pfleiderer, Paulinism. p. 232. 33 bezeichnet σοφία das Wissen der christlichen Grundwahrheiten in der einfachsten Form, die γνῶσις dagegen die tiefere Erkenntnis, deren Objekt die μυστήρια sind (nach I. Cor. 13, 2). Nach Weiß a. a. O. p. 378 ist dagegen die Erkenntnis der von Gott geoffenbarten Mysterien Sache der σοφία (I. Cor. 2, 6. 10), während die γνῶσις eine tiefer eindringende Erkenntnis in die Heilswahrheiten überhaupt bezeichnet. Nach Hofmann a. a. O. II. 2. p. 270. 71 ist σοφία eine Eigenschaft des Subjektes, γνῶσις ein Verhalten zu einem Objekt, jenes die Eigenschaft, die zu richtigem Urteil überhaupt befähigt, dieses die Durchdringung eines in bestimmtem Fall die Thätigkeit des Erkennens auf sich ziehenden Gegenstandes (cf. auch Cremer.). Holsten, Ev. d. P. p. 370. 71 betont freilich, daß im Einzelnen Sicherheit bei der Fixierung der Charismen fehle. Paulus bezeichne Lebenserscheinungen, die uns unbekannt sind, und deute sie in einer Weise, die uns fremd ist. In dem Unterschied zwischen λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως sieht er aber doch den Unterschied zwischen der Lehrweise des Apollos und der des Paulus selbst gekennzeichnet. Der λόγος σοφίας sei Kennzeichen des gebildeten, der λόγος γνώσεως des tiefsinnigen Geistes. In ersterem finde eine im Bewußtsein bereits gegebene Wahrheit ihren Ausdruck in vollendeter Form, in letzterem werde eine aus Erforschung des göttlichen Heilswillens neu gewonnene Erkenntnis wenn auch formlos ausgesprochen. Vgl. auch die Erläuterungen von Holsten zu I. Cor. 2, 4.

Digitized by Google

zichten, so müssen wir uns fragen, ob der Zusammenhang von cap. 12—14, in dem der Apostel von den Gnadengaben handelt, nicht Anhaltspunkte zu einer genaueren Bestimmung, sei es der σοφία, sei es der γνῶσις, giebt. Erst in zweiter Linie werden wir den weiteren Inhalt unseres Briefes resp. die übrigen Briefe des Apostels zu Rate ziehen dürfen.

Überblicken wir die genannten Kapitel, so begegnen wir in denselben nach c. 12, 8 einer ausdrücklichen Erwähnung der σοφία nicht wieder, dagegen finden wir die γνῶσις wiederholt genannt. Neben der Prophetie, der sie an allen jenen Stellen (13, 2. 8. ff. 14, 6) zur Seite steht, erscheint die γνῶσις als eine der bedeutsamsten Gnadengaben (cf. auch 12, 31 im Zusammenhang mit c. 13). Gerade darin beweist die Liebe ihre Hoheit allen Charismen gegenüber, daß auch das προφητεύειν und γινώσκειν im Vergleich zu ihr zurücktreten muß (13, 8). Aus der Art aber, wie das gegenwärtige γινώσκειν, das vergänglich und unvollkommen ist, von einem zukünftigen, vollkommenen ἐπιγινώσκειν unterschieden wird (v. 9—12), läßt sich ein Rückschluß auf den Gegenstand ziehen, mit dem die γνῶσις in der Gegenwart es zu thun hat. Eben das, was wir dereinst in voller Unmittelbarkeit erkennen werden, erkennen wir gegenwärtig ἐκ μέρους (v. 12). Da nun in der Vollendung Gott selbst, von dem der Christ zuvor erkannt ist, in seiner Herrlichkeit und Gnade vollkommen erkannt werden wird (Vgl. v. 12 mit 8, 3; Gal. 4, 9), so wird die geistgewirkte γνῶσις in der Gegenwart darin bestehn, daß der Blick des Christen durch die irdisch-sinnlichen Verhüllungen hindurch forschend in das verborgene Wesen Gottes und seines Heilswillens eindringt. Dem entspricht es, daß in c. 13, 2 das Wissen der göttlichen μυστήρια und das Wissen aller γνῶσις zu einer Einheit mit einander verbunden wird. Da sowohl τὰ μυστήρια πάντα als auch πᾶσαν τὴν γνῶσιν als Objekt von εἰδῶ abhängig ist, scheinen durch diese Ausdrücke nicht zwei verschiedene Charismen bezeichnet zu sein, vielmehr scheint der zweite Objektsakkusativ im Vergleich zum ersten der umfassendere zu sein, der im Interesse der Steigerung hinzugefügt ist. Die Meinung des Apostels geht dahin: „Wenn ich alle Geheimnisse wüßte, ja wenn ich Alles wüßte, worauf des Christen Erkennen sich richten mag.“ Ist diese Auslegung berechtigt, so haben wir unter der γνῶσις vornehmlich die Erkenntnis der göttlichen Heilsgeheimnisse zu verstehen,

Digitized by Google

in weiterem Sinne aber die eindringende Erkenntnis der göttlichen Wahrheit überhaupt. Und ist es möglich, hievon die σοφία abzugrenzen? Wenn die Worte κἂν — — εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα (13, 2) nicht, wie vielfach geschehen ist, als eine Beschreibung des denkbar höchsten Grades der c. 12, 8 genannten σοφία angesehen, sondern mit den unmittelbar folgenden Worten eng zusammengefaßt werden, so müssen wir darauf verzichten, aus c. 12—14 nähere Auskunft über das Wesen jener σοφία zu gewinnen. Aber bieten nicht die ersten Kapitel unseres Briefes zu einer näheren Bestimmung derselben ausreichenden Anhalt? Sollte vielleicht Paulus, der in c. 1, 17; 2, 1. 4. 13 es von sich ablehnt, daß er ἐν σοφίᾳ λόγου oder ἐν σοφίας λόγοις aufgetreten sei, und der sich in II. Cor. 11, 6 als einen Laien τῷ λόγῳ ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει bezeichnet, unter dem λόγος σοφίας I. Cor. 12, 8 jene ihm selber fremde Redeweise verstanden haben? Diese Annahme wird dadurch ausgeschlossen, daß Paulus jenes Reden ἐν σοφίᾳ λόγου geradezu in prinzipiellen Gegensatz zu seiner Verkündigung stellt und in ihm eine Herabsetzung der Kreuzespredigt sieht. Eine solche Redeweise kann er nicht auf eine vom Geist mitgeteilte Gnadengabe zurückgeführt haben. Dagegen besteht die Möglichkeit, daß Paulus eine Lehrweise wie die des Apollos, deren Berechtigung er durchaus anerkennt (3, 4. 6. 22), durch den λόγος σοφίας habe kennzeichnen wollen (cf. Holsten a. a. O.). In diesem Falle würde sich leicht erklären, warum Paulus auf diese Gabe, die ihm im Vergleich mit der γνῶσις und προφητεία minderwertig erschien, in unseren Kapiteln nicht wieder zurückgekommen ist. Aber es besteht anderseits auch die Möglichkeit, daß der λόγος σοφίας in 12, 8 dem σοφίαν λαλεῖν ἐν τοῖς τελείοις und dem λαλεῖν θεοῦ σοφίαν in 2, 6. 7 entspricht. Inhalt jener vom Apostel verkündeten Gottesweisheit ist das in Christi Kreuz geoffenbarte Geheimnis des göttlichen Heilsrates. Es würde danach der λόγος σοφίας und der λόγος γνώσεως wesentlich sich auf dasselbe Objekt beziehen. Hierin würde keine Schwierigkeit liegen. Der Unterschied zwischen σοφία und γνῶσις würde dann in der verschiedenen Art der Aneignung der göttlichen Heilswahrheit zu sehen sein. Während die γνῶσις die durch forschendes Eindringen in den göttlichen Heilsrat gewonnene Erkenntnis ist, würde σοφία die zusammenschauende weisheitsvolle Betrachtung der mannigfachen Momente der christlichen Heilswahrheit sein.

Digitized by Google

Eine sichere Entscheidung wird angesichts der verschiedenen Bedeutung, in der σοφία sich in den paulinischen Briefen findet (cf. auch I. C. 6, 5. Röm. 16, 15 Col. 4, 5), schwerlich gegeben werden können. Ja, es muß dahin gestellt bleiben, ob eine scharfe Abgrenzung der beiden Charismen von einander überhaupt dem Thatbestand des corinthischen Gemeindelebens und der Absicht des Apostels entsprechen würde. Jedenfalls werden wir durch des Apostels Aussagen über die Entfaltung charismatischer Kräfte in den neugegründeten Gemeinden zu der Anschauung geführt, daß der Reichtum individueller Begabung, der zumal in der corinthischen Gemeinde vorhanden war, sich schwerlich in feste Kategorieen fassen ließ. Wie in derselben Person sich vielfach verschiedene Charismen vereinigten, so traten wieder dieselben Charismen bei verschiedenen Personen in eigentümlichen Modifikationen auf. Innerhalb des frisch pulsierenden und reich bewegten Gemeindelebens hatte im Grunde jeder Einzelne seine ihm durchaus eigentümliche Ausstattung empfangen, und wenn auch bestimmte Grundtypen charismatischer Ausrüstung sich deutlich von einander schieden, so fanden zwischen diesen Grundtypen die mannigfachsten lebendigen Übergänge statt. Und wenn Paulus Aufzählungen der vorhandenen Gnadengaben giebt, so thut er es nicht, um jede charismatische Lebensäußerung einer bestimmten Kategorie zuzuweisen, sondern vielmehr in dem Bestreben, einen Eindruck von dem Reichtum der der Gemeinde mitgeteilten Geisteskräfte zu erwecken. Er rechnet bei seinen Aussagen über die charismatische Wirksamkeit des Geistes nicht mit überkommenen oder allgemein gültigen Begriffen, sondern mit lebendigen, individuell gearteten Erscheinungen, für die zum guten Teil noch sichere Bezeichnungen fehlen. Vollends aber wird es uns, denen die lebendige Anschauung jenes urchristlichen Gemeindelebens fehlt, unmöglich sein, scharfe Grenzlinien zwischen den einzelnen Charismen zu ziehen. Denn die Worte des Apostels, an die wir uns hiebei zu halten hätten, richten sich an Leser, die aus eigener Erfahrung jene charismatischen Erscheinungen kannten, und denen gegenüber es drum nicht einer schärferen Charakteristik bedurfte. Manche Aussage des Apostels über die Charismen wird den Corinthern sogleich in einem Maße verständlich gewesen sein, in dem sie uns nicht mehr verständlich ist.

Digitized by Google

In welcher Weise gerade der Verkündigung des Wortes gegenüber die Grenzen der einzelnen Gaben fließende sind, wird uns dadurch recht verdeutlicht, daß nach Röm. 12, 7 die Gabe der παράκλησις von der der προφητεία unterschieden wird, während wir doch in I. Cor. 14, 3 und 31 die Darbietung von παράκλησις als Sache des προφητεύων kennen gelernt hatten. Ebenso ist zu beachten, daß in I. Thess. 5, 21 die Prüfung aller begeisterten Rede auf ihren göttlichen Gehalt und Ursprung hin der ganzen Gemeinde zur Pflicht gemacht wird (πάντα δὲ δοκιμάζετε), während nach I. Cor. 12, 10 Geisterunterscheidungen (διακρίσεις πνευμάτων) als besondere Gabe einzelnen Gliedern in der Gemeinde mitgeteilt werden. Und zwar ist es nach dieser Stelle ein Anderer, dem die Gabe der Prophetie, ein Anderer, dem die Gabe, die Geister zu unterscheiden, verliehen wird[1]), nach 14, 29 aber haben den in der Gemeindeversammlung auftretenden προφῆται gegenüber die Anderen, sc. die anderen Propheten, die Aufgabe, zu beurteilen, ob das vernommene Zeugnis aus dem Geiste stammt.

Wie verhält sich aber zu der in I. Cor. 12, 28 gegebenen Aufzählung von Aposteln, Propheten und Lehrern, die in Eph. 4, 11 gegebene Aufführung von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern? Zunächst legt die grammatische Verbindung von ποιμένες und διδάσκαλοι es nahe, beide Bezeichnungen auf dieselben Personen zu beziehen. Dann aber entsteht die Frage: welcher Art war die fürsorgende Thätigkeit, in der die Lehrer als Hirten sich bewiesen? Der Sprachgebrauch von Act. 20, 28 und I. Petr. 5, 2 spricht dafür, auch an unserer Stelle an die Thätigkeit der Gemeindeleitung zu denken. Danach würde sich aus unserer Stelle ergeben, daß zur Zeit der Abfassung des Epheserbriefes Lehrthätigkeit und Gemeindeleitung bereits in einer Hand vereinigt war. Das Bild an sich läßt aber auch zu, an die Ernährung der Gemeinde mit dem Wort

---

[1]) Wenn nach 12, 10 der Empfänger der Geisterunterscheidungen von dem Empfänger der Prophetie unterschieden wird, so liegt dieser Unterscheidung freilich nicht die Meinung des Apostels zu Grunde, als sei eine Mitteilung beider Gaben an dieselbe Person ausgeschlossen. Vielmehr kommt in dem ἄλλῳ — — ἄλλῳ allein das Streben nach lebendiger Individualisierung zum Ausdruck, das diesen Abschnitt durchaus beherrscht.

Digitized by Google

der Wahrheit zu denken[1]). In diesem Fall würde in der zweiten Bezeichnung διδάσκαλοι die Erklärung der bildlichen Bezeichnung ποιμένες enthalten sein. Indes es besteht durchaus keine grammatische Nötigung, die beiden Namen auf dieselben Personen zu beziehen, vielmehr bleibt für die Annahme Raum, daß Träger eines verschiedenen Amtes zu einer einheitlichen Gruppe mit einander verbunden sind. Und halten wir uns gegenwärtig, daß die Apostel und die nach ihnen genannten Wahrheitszeugen auf die gesamte Christenheit wirken, ohne an eine bestimmte Gemeinde örtlich gebunden zu sein, daß dagegen die fürsorgende Thätigkeit eines Hirten eine dauernde Stellung innerhalb einer Einzelgemeinde voraussetzt, so werden wir es als das Nächstliegende ansehen dürfen, daß in οἱ ποιμένες καὶ διδάσκαλοι die Träger des Vorsteheramtes und des Lehramtes der Einzelgemeinde den auf die Gesamtgemeinde wirkenden Männern gegenüber zusammengefaßt sind.[2])

Wie haben wir aber die eigentümliche Aufgabe der εὐαγγελισταί aufzufassen, die in Eph. 4, 11 noch vor den Hirten und Lehrern genannt werden? Die sprachliche Entstehung des Wortes weist bereits darauf hin, daß die Aufgabe der Evangelisten das εὐαγγελίζεσθαι war. Wenn aber in Act. 21, 8 der Armenpfleger Philippus, der nach c. 8 Missionsarbeit in Samaria trieb, und in II. Tim. 4, 5 Timotheus, der Gehülfe des Paulus, den Namen eines εὐαγγελιστής erhält, so werden wir sagen dürfen, daß die εὐαγγελισταί die selbständigen Mitarbeiter der Apostel in der Missionsarbeit waren. Ihre Wirksamkeit unterschied sich von der der Apostel wohl nur dadurch, daß sie nicht in gleichem Maße grundlegend war (cf. I. Thess. 3, 2 Τιμόθεον — — συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Daß in I. Cor. 12, 28 die Evangelisten nicht ausdrücklich mitgenannt werden, kann eben so wenig befremden, als daß in jenem Kapitel in v. 8—10 oder in Röm. 12, 6 die besondere Gabe des Apostolates nicht eigens aufgeführt wird. Dazu kommt, daß die deutlichere Abgrenzung der εὐαγγελισταί von den anderen Verkündigern sich gewiß erst allmählich vollzogen hat, und daß wohl gerade nach der Gefangensetzung des Apostels die Wirk-

[1]) Weiß, a. a. O. p. 445, Anm. 4.

[2]) Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II. Bd., 1. Heft, p. 100.

Digitized by Google

samkeit der Evangelisten in ihrer eigentümlichen Bedeutung schärfer hervortrat.

Haben wir aber bisher unser Augenmerk auf diejenigen Gaben gerichtet, die in mannigfachster Weise zum Dienst am Wort befähigen, so haben wir noch einer Gabe zu gedenken, die ebenfalls in einem λαλεῖν sich äußert, aber in einem λαλεῖν, das nur mittelbar zur Förderung der Hörer dient. Schon in I. Cor. 12, 10 und 28 nennt Paulus unter den durch den Geist gewirkten Gaben γένη γλωσσῶν, denen nach v. 30 ein γλώσσαις λαλεῖν entspricht. Und wenn er in c. 13 den Wert der Liebe den Geistesgaben gegenüber hervorhebt, so beginnt er damit, ein λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων, bei dem die Liebe fehlt, als ein wertloses Tönen zu bezeichnen, und wieder weist er nach dem in v. 4–7 gegebenen begeisterten Lobpreis der Liebe in v. 8 darauf hin, daß, während die Liebe nimmermehr dahinfällt, die γλῶσσαι ebenso wie die Prophetie und die Erkenntnis ihr Ende finden werden. Während aber aus diesen Aussagen die Eigentümlichkeit der Glossolalie sich noch nicht erkennen läßt, giebt der Apostel in c. 14 über das Wesen dieser Gabe nähere Auskunft. Dient doch das ganze 14. Kap. dazu, die Corinther zu einer nüchternen Wertschätzung dieser Gabe zu führen, die offenbar in Corinth in ganz besonderem Ansehen stand. Ja, es lag die Gefahr vor, daß durch die Überschätzung dieser Gabe die Eintracht und die geordnete Erbauung der Gemeinde Schaden litt. Wem diese Gabe fehlte, der fühlte leicht sich zurückgesetzt (cf. 12, 15–20), und wer sie besaß, lief Gefahr, über andere sich zu erheben (v. 21—24). Und doch ist nach des Apostels Urteil der Wert dieser Gabe ungleich geringer als der Wert anderer Gaben, insbesondere als der der Prophetie, mit der er sie in c. 14 vornehmlich vergleicht (vgl. v. 5). Worin aber lag die Überschätzung dieser Gabe bei den Corinthern und ihre Zurückstellung hinter andern Gaben bei Paulus begründet? Die Corinther eiferten offenbar mit Leidenschaft nach dem Besitz dieser Gabe, weil sie vor andern Geistesgaben die Züge des Außerordentlichen und des Wunderbaren trug. Die Kundgebungen des γλώσσαις λαλῶν hoben sich viel mehr als die Zusprachen des προφήτης und des διδάσκαλος von einfacher menschlicher Rede ab. Auf

Digitized by Google

der Wahrheit zu denken[1]). In diesem Fall würde in der zweiten Bezeichnung διδάσκαλοι die Erklärung der bildlichen Bezeichnung ποιμένες enthalten sein. Indes es besteht durchaus keine grammatische Nötigung, die beiden Namen auf dieselben Personen zu beziehen, vielmehr bleibt für die Annahme Raum, daß Träger eines verschiedenen Amtes zu einer einheitlichen Gruppe mit einander verbunden sind. Und halten wir uns gegenwärtig, daß die Apostel und die nach ihnen genannten Wahrheitszeugen auf die gesamte Christenheit wirken, ohne an eine bestimmte Gemeinde örtlich gebunden zu sein, daß dagegen die fürsorgende Thätigkeit eines Hirten eine dauernde Stellung innerhalb einer Einzelgemeinde voraussetzt, so werden wir es als das Nächstliegende ansehen dürfen, daß in οἱ ποιμένες καὶ διδάσκαλοι die Träger des Vorsteheramtes und des Lehramtes der Einzelgemeinde den auf die Gesamtgemeinde wirkenden Männern gegenüber zusammengefaßt sind.[2])

Wie haben wir aber die eigentümliche Aufgabe der εὐαγγελισταί aufzufassen, die in Eph. 4, 11 noch vor den Hirten und Lehrern genannt werden? Die sprachliche Entstehung des Wortes weist bereits darauf hin, daß die Aufgabe der Evangelisten das εὐαγγελίζεσθαι war. Wenn aber in Act. 21, 8 der Armenpfleger Philippus, der nach c. 8 Missionsarbeit in Samaria trieb, und in II. Tim. 4, 5 Timotheus, der Gehülfe des Paulus, den Namen eines εὐαγγελιστής erhält, so werden wir sagen dürfen, daß die εὐαγγελισταί die selbständigen Mitarbeiter der Apostel in der Missionsarbeit waren. Ihre Wirksamkeit unterschied sich von der der Apostel wohl nur dadurch, daß sie nicht in gleichem Maße grundlegend war (cf. I. Thess. 3, 2 Τιμόθεον — — συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Daß in I. Cor. 12, 28 die Evangelisten nicht ausdrücklich mitgenannt werden, kann eben so wenig befremden, als daß in jenem Kapitel in v. 8—10 oder in Röm. 12, 6 die besondere Gabe des Apostolates nicht eigens aufgeführt wird. Dazu kommt, daß die deutlichere Abgrenzung der εὐαγγελισταί von den anderen Verkündigern sich gewiß erst allmählich vollzogen hat, und daß wohl gerade nach der Gefangensetzung des Apostels die Wirk-

[1]) Weiß, a. a. O. p. 445, Anm. 4.

[2]) Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II. Bd., 1. Heft, p. 100.

Digitized by Google

samkeit der Evangeliſten in ihrer eigentümlichen Bedeutung ſchärfer hervortrat.

Haben wir aber bisher unſer Augenmerk auf diejenigen Gaben gerichtet, die in mannigfachſter Weiſe zum Dienſt am Wort befähigen, ſo haben wir noch einer Gabe zu gedenken, die ebenfalls in einem λαλεῖν ſich äußert, aber in einem λαλεῖν, das nur mittelbar zur Förderung der Hörer dient. Schon in I. Cor. 12, 10 und 28 nennt Paulus unter den durch den Geiſt gewirkten Gaben γένη γλωσσῶν, denen nach v. 30 ein γλώσσαις λαλεῖν entſpricht. Und wenn er in c. 13 den Wert der Liebe den Geiſtesgaben gegenüber hervorhebt, ſo beginnt er damit, ein λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων, bei dem die Liebe fehlt, als ein wertloſes Tönen zu bezeichnen, und wieder weiſt er nach dem in v. 4–7 gegebenen begeiſterten Lobpreis der Liebe in v. 8 darauf hin, daß, während die Liebe nimmermehr dahinfällt, die γλῶσσαι ebenſo wie die Prophetie und die Erkenntnis ihr Ende finden werden. Während aber aus dieſen Ausſagen die Eigentümlichkeit der Gloſſolalie ſich noch nicht erkennen läßt, giebt der Apoſtel in c. 14 über das Weſen dieſer Gabe nähere Auskunft. Dient doch das ganze 14. Kap. dazu, die Corinther zu einer nüchternen Wertſchätzung dieſer Gabe zu führen, die offenbar in Corinth in ganz beſonderem Anſehen ſtand. Ja, es lag die Gefahr vor, daß durch die Überſchätzung dieſer Gabe die Eintracht und die geordnete Erbauung der Gemeinde Schaden litt. Wem dieſe Gabe fehlte, der fühlte leicht ſich zurückgeſetzt (cf. 12, 15–20), und wer ſie beſaß, lief Gefahr, über andere ſich zu erheben (v. 21—24). Und doch iſt nach des Apoſtels Urteil der Wert dieſer Gabe ungleich geringer als der Wert anderer Gaben, insbeſondere als der der Prophetie, mit der er ſie in c. 14 vornehmlich vergleicht (vgl. v. 5). Worin aber lag die Überſchätzung dieſer Gabe bei den Corinthern und ihre Zurückſtellung hinter andern Gaben bei Paulus begründet? Die Corinther eiferten offenbar mit Leidenſchaft nach dem Beſitz dieſer Gabe, weil ſie vor andern Geiſtesgaben die Züge des Außerordentlichen und des Wunderbaren trug. Die Kundgebungen des γλώσσαις λαλῶν hoben ſich viel mehr als die Zuſprachen des προφήτης und des διδάσκαλος von einfacher menſchlicher Rede ab. Auf

Digitized by Google

den Uneingeweihten machten die Zungenredner den Eindruck daß sie wahnsinnig seien (v. 23). Bereits hieraus können wir den Schluß ziehen, daß sie in hochgespannter Begeisterung redeten. Allerdings erscheint nach v. 19 ihr λαλεῖν als ein in Worte gefaßtes Reden (v. 16 λέγειν). Aber was sie sprachen, blieb den Hörern ein Geheimnis (v. 2). Wohl nahm das Ohr den Schall ihrer Stimme auf, aber dennoch heißt es: οὐδεὶς ἀκούει „niemand vernimmt den Sinn ihrer Worte." Paulus vergleicht die Glossolalie mit einem Flöten- und Zitherspiel, bei dem keine Sonderung der Töne stattfindet, und dann wieder mit einem undeutlichen Trompetenstoß (v. 7—9). Aus diesen Vergleichen ergiebt sich, daß wir es bei der Glossolalie mit einem Sprechen zu thun haben, bei dem es an der deutlichen Unterscheidung der einzelnen Laute fehlt. Die λαλοῦντες lassen keinen λόγος εὔσημος hören. Wie ist da ein Verständnis Dessen, was gesprochen wird, bei den Hörern möglich (v. 9)! Die δύναμις, die Bedeutung der gehörten Worte, bleibt ihnen ebenso verborgen, wie die Bedeutung von Worten, die in einer ihnen unbekannten Sprache gesprochen werden (v. 10 - 12). Worin aber liegt es begründet, daß der γλώσσαις λαλῶν nur Töne und Worte hervorbringt, die der deutlichen Sonderung und Abgrenzung entbehren? Die Antwort wird in v. 14 dahin gegeben, daß der νοῦς des Redenden bei der Glossolalie ἄκαρπος sei (vgl. v. 14—19). Was den λαλῶν innerlich bewegt, ist nicht in sein Bewußtsein aufgenommen und kann drum auch nicht derartig kundgegeben werden, daß es dem Bewußtsein Anderer zugänglich wird. Der νοῦς kommt auch hier als das im Selbstbewußtsein beschlossene geistige Unterscheidungsvermögen in Betracht.[1]) Die im Innern auf und niederwogenden Empfindungen müssen durch die sondernde Thätigkeit des νοῦς in ihrer Unterschiedenheit gefaßt und so zu bewußtem Besitz erhoben werden, damit von ihnen in deutlicher Rede Zeugnis gegeben werden kann. Deutlichkeit der Rede kann da nicht vorhanden sein, wo die Bethätigung des unterscheidenden Bewußtseins ausgeschlossen ist. Denn eben dadurch wird die Rede ein Verständigungsmittel unter den Menschen, daß in ihr der zu persönlichem Bewußtsein erhobene innere Besitz des Einen dem Andern in Lauten dargeboten wird, von denen

[1]) cf. p. 64—68.

Digitized by Google

jeder, in scharfer Abgrenzung von den andern, seine eigentümliche deutende Kraft besitzt.

Im Unterschied von einer Rede, die Ausdruck eines in das persönliche Bewußtsein aufgenommenen geistigen Besitzes ist, stellt nun aber das γλώσσαις λαλεῖν sich als ein Sprechen dar, bei dem ausschließlich das πνεῦμα als bestimmender Faktor in Frage kommt. Und zwar tritt uns dieser bestimmende Einfluß des πνεῦμα in einer Reihe von Verbindungen entgegen, von denen jede das innere Verhältnis des Geistes zu den Kundgebungen des γλώσσαις λαλῶν eigentümlich beleuchtet. Zunächst erscheint der Geist des in Zungen Redenden als das Subjekt seines προσεύχεσθαι (τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται v. 14), sodann wird dasselbe Beten als ein mittels des Geistes geschehendes bezeichnet (προσεύξομαι τῷ πνεύματι v. 15 cf. v. 2), und endlich redet Paulus von einem εὐλογεῖν ἐν πνεύματι (v. 16). Wie haben wir aber in diesen Verbindungen das πνεῦμα zu verstehen? ist dasselbe der mitgeteilte Gottesgeist, oder ist es das menschliche Innenleben des Redenden? Jedenfalls darf als unzweifelhaft hingestellt werden, daß der Apostel die Glossolalie als ein Reden ansieht, das nicht aus natürlich-menschlichem Vermögen stammt, sondern durch die überwältigende Macht des göttlichen Geistes hervorgerufen ist. Die γένη γλωσσῶν sind durch den Geist Gottes gegeben und gewirkt und stellen sich als eine unter vielen φανερώσεις τοῦ πνεύματος dar (12, 10. 11. 7). Der γλώσσαις λαλῶν (14, 5) gehört mit zu den ἐν πνεύματι θεοῦ λαλοῦντες (12, 3). Sowenig aber bei der Prophetie die schöpferische Wirksamkeit des göttlichen Geistes die Bethätigung des menschlichen νοῦς ausschließt, so wenig kann aus der Thatsache, daß bei der Glossolalie der Geist Gottes treibend wirksam ist, der Schluß gezogen werden, daß das menschliche πνεῦμα bei derselben unbeteiligt sei. Jene dem Hörer unverständlichen Laute brechen doch aus einem tief ergriffenen und im Innersten bewegten Gemüte hervor. Hat der unterscheidende Verstand an ihrem Hervorbrechen keinen Anteil, so gewinnt doch in ihnen ein überströmendes Gefühl seinen unmittelbaren Ausdruck. Als das von Gefühlen und Empfindungen unmittelbar bewegte Innenleben haben wir aber im paulinischen Sprachgebrauch das menschliche πνεῦμα kennen gelernt.[1]) So werden wir, ganz abgesehen

[1]) cf. p. 77. 78.

Digitized by Google

von c. 14, 14—16, es als paulinische Anschauung aussprechen dürfen, daß die Glossolalie eine Kundgebung des göttlichen Geistes ist, die dadurch sich von andern Kundgebungen desselben entscheidet, daß in ihr die Einwirkung des göttlichen Geistes mit solcher unwiderstehlichen Kraft das unmittelbare Gefühlsleben des Menschen bewegt, daß sich die Ergriffenheit desselben unwillkürlich in Lauten bekundet, deren Aussprache nicht durch das reflektierende Bewußtsein vermittelt ist. Stehen aber hienach bei der Glossolalie Gottes Geist und des Menschen Geist in unmittelbarster Wechselwirkung, so wird es um so schwerer sich entscheiden lassen, ob die Aussagen in 14, 14 - 16 von der übermächtigen Einwirkung des göttlichen Geistes oder von der unmittelbaren Kundgebung des bewegten menschlichen Geistes handeln. Der 14. Vers ist der letzteren, der 16. dagegen der ersteren Auffassung günstiger. Denn wenn in v. 14 τὸ πνεῦμά μου und ὁ νοῦς μου einander gegenübergestellt werden, so spricht diese Gegenüberstellung mehr dafür, daß von zwei verschiedenen Seiten des menschlichen Subjektes, als daß zuerst von einem göttlichen und alsdann von einem menschlichen Faktor die Rede ist. Noch mehr würde sich aus dieser Gegenüberstellung folgern lassen, wenn zuerst der νοῦς μοῦ und dann das πνεῦμά μου genannt wäre. In diesem Falle würde mit Sicherheit gesagt werden können, daß durch den gen. μοῦ der Geist in demselben Sinne wie zuvor das Bewußtsein als ein Faktor der redenden menschlichen Person gekennzeichnet sei. Bei der Voranstellung von πνεῦμά μου aber ist zuzugestehen, daß der gen. μοῦ in gleichem Sinne gebraucht sein kann, wie der gen. προφητῶν in v. 32. Der Apostel würde dann den ihm als Zungenredner eignenden Geist als eine Individualisierung des der Gemeinde verliehenen Geistes bezeichnet haben. Legt immerhin der Ausdruck in v. 14 es nahe, an das menschliche Innenleben zu denken, so erinnert dagegen der Ausdruck εὐλογεῖν ἐν πνεύματι in v. 16 ganz an die Wendung λαλεῖν ἐν πνεύματι θεοῦ in 12, 3, wenn auch gesagt werden muß, daß c. 14, 14 die Worte ἐν πνεύματι eine speziellere Bedeutung („mit Ausschluß des menschlichen νοῦς") haben würden als dort. Bei der Beziehung der Worte auf den göttlichen Geist würde die praep. ἐν auf das Lebenselement hinweisen, in dem das εὐλογεῖν sich bewegt. Bei der Beziehung auf den menschlichen Geist müßte ἐν instrumentale Bedeutung haben und ἐν πνεύματι mit τῷ πνεύματι in

Digitized by Google

v. 15 gleichbedeutend sein. Diese Auffassung kann nicht als unmöglich bezeichnet werden, doch ist zuzugeben, daß die instrumentale Fassung von ἐν weniger nahe liegt, als diejenige Fassung, bei der die Analogie mit Wendungen wie ἐν πνεύματι εἶναι, ἐν πνεύματι λαλεῖν festgehalten wird.

Endlich ist zu bedenken, daß nach 14, 37 (vgl. v. 1) der Zungenredende als πνευματικός κατ' ἐξοχήν bezeichnet zu sein scheint. Da aber nach dem herrschenden Sprachgebrauch πνευματικός nicht sowohl einen Menschen bezeichnet, dessen eigenes πνεῦμα sich im Gegensatz zu seinem νοῦς bethätigt, als vielmehr einen solchen, der vom göttlichen Geist bestimmt ist, so scheint in der besonderen Anwendung dieser Bezeichnung auf den γλώσσαις λαλῶν ausgesprochen zu liegen, daß in seinem Wesen die Bestimmtheit durch den göttlichen Geist in hervorragendem Sinne zum Ausdruck kommt. Dann wird aber durch diese Bezeichnung die Annahme begünstigt, daß auch in v. 14 – 16 auf die Wirksamkeit des Gottesgeistes im Zungenredner Bezug genommen wird. Freilich legt der Ausdruck in 14, 37 es nahe, daß die Bezeichnung des Zungenredners als πνευματικός nicht sowohl von Paulus geprägt, als vielmehr von den betreffenden Personen selbst in Anspruch genommen ist, während Paulus nachdrücklich betont, daß derselbe Geist auch in den andern Gnadengaben sich bethätigt (12, 4—11). Dann wird es aber wieder sehr zweifelhaft, ob wir aus dem Gebrauch dieser Bezeichnung Rückschlüsse für die Auslegung von 14, 14—16 ziehen können. Immerhin wage ich nicht, die in diesen Versen enthaltenen Aussagen mit Sicherheit auf den menschlichen Geist zu deuten.[1]) Vielleicht darf ihnen gegenüber mit Pfleiderer gesagt werden, daß es nicht möglich sei, bestimmt zu unterscheiden, ob hier der göttliche Geist oder der gottinnige Geist der christlichen Persönlichkeit gemeint sei.[2]) Mag aber auch die sprachliche Erklärung des τῷ πνεύματι προσεύχεσθαι ähnlich unsicher sein, wie die sprachliche Erklärung des γλώσσῃ λαλεῖν,[3]) sachlich ergiebt sich aus c. 14 deutlich genug,

[1]) Hiernach ist p. 74 diese Stelle nicht neben I. Cor. 5, 3. 4. 5. u. a. aufzuführen.

[2]) Pfleiderer, das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. Berlin 1887 p. 262. Ebenso bereits im Paulinismus p. 213.

[3]) Ich verzichte hier darauf, eine sprachliche Erklärung von γλῶσσα, γλώσσῃ λαλεῖν und γλώσσαις λαλεῖν ꝛc. zu geben. Einmal würde durch

Digitized by Google

daß es sich bei der Glossolalie um die begeisterten Ergüsse eines vom Geiste Gottes wunderbar ergriffenen Gemütes handelt.

Diese Ergüsse gewinnen aber nicht den Charakter von Zusprachen, die sich an die Menschen wenden, sondern sie stellen sich durchaus als bewegte Aussprachen Gotte gegenüber dar (ὁ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ 14, 2. cf. v. 28). Während den stummen Götzen, zu deren Verehrung die Corinther dereinst als Heiden fortgerissen wurden, mit stummer Unterwerfung Huldigung dargebracht wurde, hat der lebendige Gott durch seine Zusprache im Evangelium den an ihn Glaubenden die Zunge gelöst, so daß sie nun mit begeistertem Huldigungsruf vor sein Angesicht kommen (vgl. 12, 2. 3). Als eine besondere Erscheinung dieses vom Geist geweckten christlichen Gebetslebens steht aber die Glossolalie nach dem paulinischen Zeugnis da. Weil aber die im Herzen eines Christen auf und nieder wogenden religiösen Empfindungen, die zu einer Aussprache vor dem lebendigen Gotte drängen, mannigfach verschieden sind, so gewinnt auch die Glossolalie als der unmittelbare Ausdruck des religiösen Empfindungslebens einen verschiedenen Charakter. Der Apostel unterscheidet γένη γλωσσῶν (12, 10. 28 cf. auch 13, 1). Und was wir unter diesen γένη zu verstehen haben, wird uns 14, 14—16 deutlich, wo von dem γλώσσῃ λαλῶν einmal ein προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι (cf. προσεύχεσθαι γλώσσῃ), ferner ein ψάλλειν τῷ πνεύματι und endlich ein εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν ἐν πνεύματι ausgesagt wird. Bittende Anbetung, jubelnder Lobgesang, segnender Dank wird in den begeisterten Lauten der Glossolalie Gotte dargebracht.[1])

---

eine derartige Erklärung zum Verständnis der Wirksamkeit des Geistes in den Glossolalie Treibenden nichts Wesentliches beigetragen werden. Zum andern bekenne ich offen, bisher keine mich völlig befriedigende Erklärung gefunden zu haben. Auch durch die scharfsinnigen Ausführungen, die Holsten, Ev. d. P. p. 484—490 zur sprachlichen Erklärung der Glossolalie giebt, scheinen mir die Hindernisse nicht überwunden zu sein, die in 13, 1 u. 14, 21 f. für eine Erklärung liegen, welche von der Auffassung der γλῶσσα als des mechanischen Werkzeuges des Sprechens ausgeht. Für das sachliche Verständnis der Glossolalie bietet die Gesamterörterung von Holsten p. 479—495 aber mannigfache Förderung. Vgl. auch Riehm, Bibelwörterbuch, p. 1847. Art. Zungenreden.

[1]) Die u. a. bei Holsten a. a. O. p. 480 (vgl. 483) sich findende Zurückführung der στεναγμοὶ ἀλάλητοι (Röm. 8, 26) und des Rufes Ἀββᾶ ὁ

Digitized by Google

Paulus ist weit davon entfernt, derartigen Äußerungen überquellenden Gefühles wehren zu wollen. Bekennt er doch von sich selbst mit Danksagung gegen Gott, daß er mehr in Zungen rede als die Corinther insgesamt. (14, 18). Aber was als unmittelbarer Erguß eines tief ergriffenen Gemütes seine innere Berechtigung besitzt, wird seines Wertes entkleidet, wenn es mit leidenschaftlicher Schwärmerei herbeigesehnt oder gar künstlich erzeugt wird. Vor allem aber hebt Paulus hervor, daß die Glossolalie als eine begeisterte Aussprache vor dem Angesicht Gottes zwar eine erbauende Kraft für den dem Drang des Geistes folgenden Redner selbst besitze (v. 4. 28), daß sie aber um ihrer gekennzeichneten Unverständlichkeit willen auf die Gemeinde nicht erbauend wirken könne. Immer wieder hebt der Apostel diesen Gesichtspunkt hervor, um dem Misbrauch zu wehren, der mit der individuell berechtigten Glossolalie in den Gemeindeversammlungen getrieben wird. In der ἐκκλησία bedarf es unbedingt verständlicher Rede. Wer in derselben Glossolalie treibt, redet in die Luft hinein (v. 9), nützt Niemandem etwas (v. 6.), und wenn sein Dankgebet an sich noch so trefflich ist, so vermag doch der Uneingeweihte zu demselben nicht sein Amen zu sagen (v. 16. 17). Drum will Paulus im Interesse der Brüder lieber fünf Worte mit Bewußtsein in der Gemeinde reden, als zehntausend Worte ἐν γλώσσῃ (v. 19). Ja, als kindischen Unverstand stellt er es hin, wenn sich die mit dem Charisma der Glossolalie Begabten in den Versammlungen zahlreich zum Reden drängen (v. 20. 27).

Aber müßte Paulus unter diesen Umständen die Glossolalie nicht ganz aus den Gemeindegottesdiensten ausschließen

---

πατήρ (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6) auf Glossolalie scheint mir nicht zulässig zu sein. Erstens erscheint der Abba-Ruf geradezu als ein Kennzeichen der Christen überhaupt, während doch das Zungenreden nicht Sache aller Christen war. Und auch die in Röm. 8, 26 geschilderten Vorgänge erscheinen als allgemein christliche. Sodann aber bestehen die weiteren Unterschiede, daß jene στεναγμοί unaussprechlich sind, während die Glossolalie doch in einem Aussprechen der verborgenen Empfindungen besteht (λαλεῖν, λέγειν, λόγοι I. Cor. 14, 19. 16), und daß der Abba-Ruf eine verständliche Anrede Gottes ist, während die Gebetsworte der Glossolalie unverständlich sind. — Aber man wird sagen dürfen, daß die inneren Vorgänge, die den στεναγμοὶ ἀλάλητοι und dem lauten Abba-Ruf zu Grunde liegen, wesentlich dieselben sind als diejenigen, die bei dem Zungenredner die Voraussetzung für die Bethätigung seines individuellen Charisma bilden.

Digitized by Google

daß es sich bei der Glossolalie um die begeisterten Ergüsse eines vom Geiste Gottes wunderbar ergriffenen Gemütes handelt.

Diese Ergüsse gewinnen aber nicht den Charakter von Zusprachen, die sich an die Menschen wenden, sondern sie stellen sich durchaus als bewegte Aussprachen Gotte gegenüber dar (ὁ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ 14, 2. cf. v. 28). Während den stummen Götzen, zu deren Verehrung die Corinther dereinst als Heiden fortgerissen wurden, mit stummer Unterwerfung Huldigung dargebracht wurde, hat der lebendige Gott durch seine Zusprache im Evangelium den an ihn Glaubenden die Zunge gelöst, so daß sie nun mit begeistertem Huldigungsruf vor sein Angesicht kommen (vgl. 12, 2. 3). Als eine besondere Erscheinung dieses vom Geist geweckten christlichen Gebetslebens steht aber die Glossolalie nach dem paulinischen Zeugnis da. Weil aber die im Herzen eines Christen auf und nieder wogenden religiösen Empfindungen, die zu einer Aussprache vor dem lebendigen Gotte drängen, mannigfach verschieden sind, so gewinnt auch die Glossolalie als der unmittelbare Ausdruck des religiösen Empfindungslebens einen verschiedenen Charakter. Der Apostel unterscheidet γένη γλωσσῶν (12, 10. 28 cf. auch 13, 1). Und was wir unter diesen γένη zu verstehen haben, wird uns 14, 14—16 deutlich, wo von dem γλώσσῃ λαλῶν einmal ein προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι (cf. προσεύχεσθαι γλώσσῃ), ferner ein ψάλλειν τῷ πνεύματι und endlich ein εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν ἐν πνεύματι ausgesagt wird. Bittende Anbetung, jubelnder Lobgesang, segnender Dank wird in den begeisterten Lauten der Glossolalie Gotte dargebracht.[1])

---

eine derartige Erklärung zum Verständnis der Wirksamkeit des Geistes in den Glossolalie Treibenden nichts Wesentliches beigetragen werden. Zum andern bekenne ich offen, bisher keine mich völlig befriedigende Erklärung gefunden zu haben. Auch durch die scharfsinnigen Ausführungen, die Holsten, Ev. d. P. p. 484—490 zur sprachlichen Erklärung der Glossolalie giebt, scheinen mir die Hindernisse nicht überwunden zu sein, die in 13, 1 u. 14, 21 f. für eine Erklärung liegen, welche von der Auffassung der γλῶσσα als des mechanischen Werkzeuges des Sprechens ausgeht. Für das sachliche Verständnis der Glossolalie bietet die Gesamterörterung von Holsten p. 479—495 aber mannigfache Förderung. Vgl. auch Riehm, Bibelwörterbuch, p. 1847. Art. Zungenreden.

[1]) Die u. a. bei Holsten a. a. O. p. 480 (vgl. 483) sich findende Zurückführung der στεναγμοὶ ἀλάλητοι (Röm. 8, 26) und des Rufes Ἀββᾶ ὁ

Digitized by Google

Paulus ist weit davon entfernt, derartigen Äußerungen überquellenden Gefühles wehren zu wollen. Bekennt er doch von sich selbst mit Danksagung gegen Gott, daß er mehr in Zungen rede als die Corinther insgesamt. (14, 18). Aber was als unmittelbarer Erguß eines tief ergriffenen Gemütes seine innere Berechtigung besitzt, wird seines Wertes entkleidet, wenn es mit leidenschaftlicher Schwärmerei herbeigesehnt oder gar künstlich erzeugt wird. Vor allem aber hebt Paulus hervor, daß die Glossolalie als eine begeisterte Aussprache vor dem Angesicht Gottes zwar eine erbauende Kraft für den dem Drang des Geistes folgenden Redner selbst besitze (v. 4. 28), daß sie aber um ihrer gekennzeichneten Unverständlichkeit willen auf die Gemeinde nicht erbauend wirken könne. Immer wieder hebt der Apostel diesen Gesichtspunkt hervor, um dem Misbrauch zu wehren, der mit der individuell berechtigten Glossolalie in den Gemeindeversammlungen getrieben wird. In der ἐκκλησία bedarf es unbedingt verständlicher Rede. Wer in derselben Glossolalie treibt, redet in die Luft hinein (v. 9), nützt Niemandem etwas (v. 6.), und wenn sein Dankgebet an sich noch so trefflich ist, so vermag doch der Uneingeweihte zu demselben nicht sein Amen zu sagen (v. 16. 17). Drum will Paulus im Interesse der Brüder lieber fünf Worte mit Bewußtsein in der Gemeinde reden, als zehntausend Worte ἐν γλώσσῃ (v. 19). Ja, als kindischen Unverstand stellt er es hin, wenn sich die mit dem Charisma der Glossolalie Begabten in den Versammlungen zahlreich zum Reden drängen (v. 20. 27).

Aber müßte Paulus unter diesen Umständen die Glossolalie nicht ganz aus den Gemeindegottesdiensten ausschließen

---

πατήρ (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6) auf Glossolalie scheint mir nicht zulässig zu sein. Erstens erscheint der Abba-Ruf geradezu als ein Kennzeichen der Christen überhaupt, während doch das Zungenreden nicht Sache aller Christen war. Und auch die in Röm. 8, 26 geschilderten Vorgänge erscheinen als allgemein christliche. Sodann aber bestehen die weiteren Unterschiede, daß jene στεναγμοί unaussprechlich sind, während die Glossolalie doch in einem Aussprechen der verborgenen Empfindungen besteht (λαλεῖν, λέγειν, λόγοι I. Cor. 14, 19. 16), und daß der Abba-Ruf eine verständliche Anrede Gottes ist, während die Gebetsworte der Glossolalie unverständlich sind. — Aber man wird sagen dürfen, daß die inneren Vorgänge, die den στεναγμοὶ ἀλάλητοι und dem lauten Abba-Ruf zu Grunde liegen, wesentlich dieselben sind als diejenigen, die bei dem Zungenredner die Voraussetzung für die Bethätigung seines individuellen Charisma bilden.

Digitized by Google

und sie in die Schranken der privaten Erbauung zurückweisen? Wie kann er denn in v. 39 im Hinblick auf die Gemeindeversammlungen (cf. v. 40) sagen: λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις? Wie kann er in v. 26 es geradezu als Forderung aufstellen, daß auch die Glossolalie in den Zusammenkünften der Gemeinde πρὸς οἰκοδομήν geübt werden solle? Zunächst werden wir sagen müssen, daß nach Paulus Grundanschauung über die Bedeutung der Charismen die Glossolalie nicht als eine geistgewirkte Gnadengabe würde angesehen werden können, wenn mit ihr nicht irgend eine διακονία der Gemeinde gegenüber verbunden gewesen wäre. Da nun aber Paulus von der treibenden Kraft des Geistes bei der Glossolalie selbst lebendige Erfahrung besaß, konnte für ihn die Frage nur sein, in welcher Weise das γλώσσαις λαλεῖν, das eine unmittelbare Förderung der Gemeinde nicht einschloß, in den Dienst der Gemeinde zu stellen sei. Seine Antwort lautet einfach: „indem die an sich unverständliche Rede der Gemeinde gedeutet wird." Drum läßt er auf die Gabe der Glossolalie in 12, 10. 30; 14, 26 unmittelbar die Gabe der ἑρμηνεία γλωσσῶν folgen. Unter Umständen sind beide Gaben in derselben Person vereinigt. In diesem Falle fällt der Vorrang hinweg, den an sich der προφητεύων dem λαλῶν γλώσσαις gegenüber einnimmt (v. 5). Beruht doch dieser Vorrang eben darauf, daß die Prophetie in verständlicher Rede unmittelbar erbauend wirkt (v. 1—4). Und wenn in der corinthischen Gemeinde ein Trachten nach den Kräften des Geistes herrscht, so macht der Apostel den Corinthern es zur Pflicht, im Interesse der Gemeinde und ihrer Erbauung es nicht bei dem Trachten nach der Glossolalie bewenden zu lassen, sondern vielmehr nach einem darüber hinausgehenden Geistesbesitz zu verlangen, durch den Befähigung zu verständlicher Auslegung gegeben wird (v. 12 ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε). Wem die οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας als Ziel aller charismatischen Bethätigung vor der Seele steht, der darf ja gar nicht in der Versammlung als Zungenredner auftreten, ohne es dabei auf die nachfolgende Auslegung abzusehen. Dann ist es aber das Naturgemäße, daß er selbst die Verpflichtung empfindet, das διερμηνεύειν zu üben (v. 13). Freilich wird dies Deuten nicht in einer Erklärung aller einzelnen ausgestoßenen Laute bestanden haben, sondern es wird vielmehr ein Deuten der beherrschenden Stimmung gewesen sein, die in

Digitized by Google

jenen Lauten Ausdruck fand. Eben durch das διερμηνεύειν werden die γένη γλωσσῶν von einander unterschieden, wird eine Zungenrede entweder als Bittgebet, oder als Lobpreis oder als Danksagung gekennzeichnet sein. Übt der Zungenredner dies Deuten, so setzt das freilich voraus, daß er bei seinem λαλεῖν γλώσσῃ nicht völlig von seinem Bewußtsein verlassen war. Er wird der Grundstimmung, die ihn beseelte, sich bewußt gewesen sein, während doch die Kundgebung dieser Stimmung nicht in bewußter Beherrschung der Sprache und der Gefühle erfolgte. Eine Analogie aus dem natürlichen Leben bietet etwa das Hervorstoßen unartikulierter Klagelaute eines von tiefem Schmerz Ergriffenen. Seines Schmerzes ist der Wehklagende sich wohl bewußt, wenn auch die Äußerung des Schmerzes durchaus nicht durch das Bewußtsein vermittelt ist, sondern als der unmittelbare Ausbruch des erregten Gefühles erscheint. Drum setzt Paulus offenbar auch voraus, daß es von dem bewußten Entschlusse des Betreffenden abhängt, ob er dem Drange seines Gefühles folgt und als Zungenredner auftritt (v. 13. 27. 28). Ist er aber einmal aufgetreten, so wird er nun freilich von seinem übermächtigen Gefühl fortgerissen, und die an den προφητεύων sich richtende Aufforderung, beim Auftreten eines anderen προφήτης mit Reden innezuhalten (v. 30), wird an den Zungenredner wohl in der Voraussicht nicht gerichtet, daß sie bei der Art seines Redens doch erfolglos bleiben würde. Dagegen scheint das κατὰ μέρος in v. 27 zu besagen, daß ein zweiter Zungenredner erst auftreten darf, wenn der erste mit seinem λαλεῖν zum Abschluß gekommen ist. Hat aber der Zungenredner seinem vom Geist ergriffenen Innern stürmischen Ausdruck gegeben, so werden nach diesem Erguß die hochgehenden Wogen des Gefühles sich wieder senken, und wird der Redner meist im Stande sein, unter Beteiligung seines νοῦς den Hörern den Sinn seiner dunkeln Worte zu deuten. Das προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι findet in dem nachfolgenden προσεύχεσθαι τῷ νοΐ seine Auslegung (v. 15 – 17). Nicht immer aber scheint der γλώσσαις λαλῶν selbst die Gabe der ἑρμηνεία besessen zu haben (14, 28). Unter Umständen wird die Deutung der vernommenen Rede von Andern gegeben, die durch den Geist das Vermögen empfangen haben, sich in das Gemütsleben des Zungenredners hinein zu versetzen, seine Stimmungen nachzuempfinden und seine an sich verständnislosen Worte nach ihrem inneren Gehalt zu würdigen

Digitized by Google

(12, 10. 30. 14, 27?).[1]) Gerade da, wo beide Charismen an verschiedene Personen verteilt sind, kommt deutlich zum Ausdruck, daß ein Jeder mit seiner Gabe nur dienen kann, wenn er als ein Glied sich mit dem Andern zusammenschließt.

Unter den Gaben des Wortes verdient aber endlich neben der Glossolalie noch die Gabe heiliger Poesie Erwähnung, die in I. Cor. 14, 26 uns bereits entgegentritt, und von deren Kundgebungen wir in Col. 3, 16 und Eph. 5, 19 wieder hören. Es sind gewiß nicht nur alttestamentliche Psalmen, sondern christliche Loblieder, die in den Gemeindeversammlungen, sei es aus dem Munde Einzelner, sei es aus dem Munde der Versammelten überhaupt laut werden. Und wenn *ψαλμοί*, *ὕμνοι*, *ᾠδαὶ πνευματικαί* neben einander genannt werden, so kommt hierin offenbar zum Ausdruck, daß es mannigfache Arten geisterzeugter Gesänge in den christlichen Gemeinden gab. In ihrer Mannigfaltigkeit dienen aber auch diese Lieder alle dem einheitlichen Zweck, dem Wort von Christo in der Gemeinde eine Stätte zu bereiten und damit die Erbauung der Gemeinde selbst zu fördern.

Wenn aber die gekennzeichneten Geistesgaben insgesamt, unmittelbar oder mittelbar, auf den Dienst am Wort abzielen und damit dem tiefsten Lebensbedürfnis der Gemeinde entgegenkommen, so kennt doch der Apostel neben jenem entscheidenden Bedürfnis auch anderweitige Bedürfnisse der Gemeinde, denen durch Mitteilung besonderer Geistesgaben an einzelne Glieder begegnet wird. Inmitten der auf die Verkündigung des Evangeliums sich beziehenden Gaben nennt er I. Cor. 12, 9 die *πίστις*, die *χαρίσματα ἰαμάτων* und die *ἐνεργήματα δυνάμεων* (cf. v. 28. 29; 13, 2. Gal. 3, 5 *ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*). Unter der *πίστις* ist hier nach I. Cor. 13, 2 nicht der einfache Heilsglaube zu verstehen, sondern vielmehr das thatkräftige Gottvertrauen, in welchem die größten Hindernisse, die sich dem Fortgang des Reiches Gottes entgegenstellen, aus dem Wege geräumt werden (zu dem *μεθίστάναι ὄρη* vgl. Matth. 17, 20). Wenn aber die Gnadengaben der Heilungen und die Wirkungen von Wunderkräften, die in 12, 9 von dem Glauben unterschieden werden, in v. 28. 29 ohne Hinzufügung des Glaubens genannt werden, während wiederum in 13, 2 die Gabe des Glaubens ohne jene

[1]) Über das *διερμηνεύειν* vgl. Holsten, a. a O. p. 482—84.

Digitized by Google

Gnadengaben erscheint, so liegt es sehr nahe, in jenen Gaben nichts Anderes als verschiedenartige Ausprägungen der einen Gabe des wunderkräftigen Glaubens zu sehen[1]). Dabei stellt die Erwähnung der χαρίσματα ἰαμάτων es außer Zweifel, daß zu Paulus Zeiten wunderbare Heilungen in den christlichen Gemeinden stattgefunden haben. Ob aber bei den ἐνεργήματα δυνάμεων speziell an Dämonenaustreibungen zu denken ist[2]), oder ob die Bezeichnung allgemeinere Bedeutung hat, muß dahingestellt bleiben. Zu beachten aber ist, daß Paulus wiederholt auf Zeichen und Wunder hinweist, von denen seine Wirksamkeit begleitet gewesen, und in denen sie als apostolische beglaubigt worden sei (Röm. 15, 19. II. Cor. 12, 12). Danach schließt die charismatische Ausrüstung zu apostolischem Dienst die charismatische Ausrüstung mit der Kraft wunderwirkenden Glaubens ein. Aber es ist nach I. Cor. 12, 28. 29 gewiß nicht des Apostels Meinung, daß die letztere Ausrüstung nur den Aposteln zu Teil werde. Sie wird je nach dem Bedürfnis der Gemeinde Einzelnen in derselben vom Geist verliehen.

Handelt es sich aber bei den δυνάμεις und den χαρίσματα ἰαμάτων um Begabungen, die außerordentlichen Bedürfnissen der Gemeinde entgegenkommen, so dienen zur Befriedigung der fortlaufenden äußeren Bedürfnisse des Gemeindelebens die ἀντιλήμψεις und κυβερνήσεις, die der Apostel in I. Cor. 12, 28 unmittelbar nach jenen wunderkräftigen Gaben aufführt. ἀντίλημψις bezeichnet seiner Wortbedeutung nach ganz allgemein eine Hilfleistung, wie διακονία den Dienst überhaupt bezeichnet. In unserem Verse scheint aber ἀντίλημψις ebenso in engerem Sinne gebraucht zu sein, wie dies mit διακονία in Röm. 12, 7 der Fall ist. Denn während nach I. Cor. 12, 4. 5 διακονία jeden Dienst bezeichnet, in dem irgend ein χάρισμα sich bethätigt (vgl. auch Eph. 4, 12. Vom apostolischen Dienst II. Cor. 4, 1; 6, 3. — I. Tim. 1, 12), erscheint es in Röm. 12, 7 nicht als ein die προφητεία und διδασκαλία mit unter sich begreifender, sondern als ein denselben beigeordneter Begriff. Es bezeichnet hier den Dienst κατ' ἐξοχήν, den Helferdienst, der ohne Zweifel darin bestand, daß einzelne Glieder besonderen Nöten innerhalb der Gemeinde entgegentraten. Welcher

[1]) Weiß, a. a. O. p. 379.
[2]) Weiß, p. 379. Pfleiderer, Paulinism. p. 230.

Digitized by Google

Art ihre Dienste vornehmlich waren, scheint aus Röm. 12, 8 sich zu ergeben, wo von einem μεταδιδόναι und ἐλεεῖν die Rede ist, das als Bethätigung eines Charisma erscheint. Gewiß liegt die Annahme nahe, daß die Übung der Diakonie von früher Zeit her vornehmlich in der Fürsorge für die Armen und Kranken der Gemeinde bestand. Indes der Zusammenhang von v. 7 und 8 ist der Annahme nicht günstig, daß das μεταδιδόναι und ἐλεεῖν als die Entfaltung der spez. διακονία anzusehen sei. Folgt doch in der dort gegebenen Aufzählung der mannigfachen Gaben auf die Diakonie nicht sogleich das Mitteilen und das Barmherzigkeit Üben. Vielmehr geht der Apostel nach Aufführung der Diakonie zunächst zu Aussagen über das Lehren und Ermahnen über. Und wenn er alsdann seine Aussagen über das Mitteilen folgen läßt, so schickt er wieder seinen Worten von der Barmherzigkeitsübung eine Erwähnung des προΐστασθαι voraus. Danach scheint er das μεταδιδόναι und das ἐλεεῖν als charismatisch gewirkte christliche Liebeserweisungen angesehen zu haben, die neben dem διακονεῖν im engeren Sinne sich entfalteten (cf. v. 4. 5). Eine geisterzeugte Virtuosität in der Hingabe der eigenen Güter und in der Übung der Barmherzigkeit (cf. I. Cor. 13, 3) wird vielleicht in vielen Fällen von Gliedern der Gemeinde bethätigt sein, die eben durch dies ihr Verhalten den Diakonen in die Hände arbeiteten. Und wenn wir bei einem Vergleich von Röm. 12, 7 mit I. Cor. 12, 28 allerdings sagen dürfen, daß die διακονία in ἀντιλήμψεις sich bethätigt habe, so werden wir doch hieraus nicht folgern können, daß in Corinth Hilfeleistungen zur Hebung gemeindlicher Nöte an ein geordnetes Diakonenamt gebunden waren. Daß ein solches in Corinth bestand, läßt sich aus unseren Cor.-Briefen nicht erkennen. Wohl aber ergiebt sich aus Röm. 16, 1 daß in der Gemeinde zu Cenchreä, der Hafenstadt Corinths, eine weibliche Diakonin thätig war. Und in Philippi hat wie in Rom ohne Zweifel ein geordnetes Diakonat bestanden (Phil. 1, 1. Röm. 12, 7 cf. auch I. Tim. 3, 8—12).

Wenn aber in Phil. 1, 1 neben und vor den διάκονοι auch ἐπίσκοποι der Gemeinde genannt werden, so führt uns uns dies schließlich zu den κυβερνήσεις, die I. Cor. 12, 28 neben und nach den ἀντιλήμψεις aufgeführt sind. Wo eine Gemeinde gesammelt war, mußte sich alsbald das Bedürfnis nach

Digitized by Google

einer Leitung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten regen. Um so dringender wird dies Bedürfnis gewesen sein, je mehr das Wohnen in jüdischer und heidnischer Umgebung die Entfaltung eines christlichen Gemeindelebens erschwerte. Da aber die Leitung der Gemeinde nicht nach weltlichen sondern nach geistlichen Grundsätzen geschehen mußte, bedurfte es für sie eines besonderen Charisma. Die Art, wie die mit diesem Charisma Betrauten ihre Aufgabe lösten, scheint aber nicht blos in den palästinensischen und in den paulinischen Gemeinden, sondern auch innerhalb der paulinischen Gemeinden selbst wieder eine verschiedene gewesen zu sein. In den Briefen an die Galater und an die Corinther werden eigentliche Vorsteher der Gemeinden gar nicht genannt. Das schließt nicht aus, daß auch in diesen Gemeinden das *χάρισμα κυβερνήσεως* in Anwendung kam. In welcher Weise dies geschah, ergiebt sich aus I. Cor. 16, 15, wo der Apostel auf das Haus des Stephanas hinweist, das als Erstling Achajas sich zum Dienst der Heiligen selbst verordnet habe, und wo er an diesen Hinweis die eindringliche Ermahnung knüpft, daß nun auch die Gemeindeglieder ihrerseits Derartigen und Allen, die mit ihnen gemeinsam arbeiten und es sich Mühe kosten lassen, willig sich unterordnen. Ohne Bestellung durch Andere hat hienach Stephanas mit seinen Hausgenossen in heiligem Eifer sich selbst der Angelegenheiten der Gemeinde angenommen. Eben durch thatkräftiges Eintreten, das in brüderlicher Liebe geschieht, bezeugt sich das *χάρισμα* der Gemeindeleitung, und dadurch, daß der Betreffende es sich im Dienst der Gemeinde sauer werden läßt, erwirbt er den Anspruch auf eine leitende Stellung in derselben und verpflichtet er diejenigen, an denen er arbeitet, zum *ὑποτάσσεσθαι*. Dabei ist es das Naturgemäße, daß die zuerst Bekehrten (*ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας*) besonderen Beruf empfangen und empfinden, der zu ihnen hinzukommenden Brüder sich beratend anzunehmen. Je nach den individuellen Verhältnissen wird der Apostel aber auch den Gemeinden Vorsteher bestellt (Akt. 14, 23) oder ihnen die Bestellung von solchen anbefohlen haben. Jedenfalls werden in Thessalonich bereits bei Abfassung des ersten Briefes, also bald nach der Entstehung der Gemeinde, Vorsteher als in der Gemeinde wirksam vorausgesetzt (I. Thess. 5, 12. 13). Und wenn der Apostel dort die Gemeindeglieder auffordert, die *προϊστάμενοι* in Liebe hoch zu halten, so läßt er diese Aufforderung wieder unter

Digitized by Google

Hinweis auf die Mühwaltung derselben ausgehen. Ihre Mühwaltung schließt aber insbesondere auch das *νουθετεῖν* ein, das freilich nach v. 14 den *ἄτακτοι* gegenüber den Brüdern überhaupt obliegt. (Zu der Bezeichnung *προϊστάμενοι* vgl. auch Röm. 12, 8). Verpflichtet aber nach I. Th. 5 Paulus die Glieder einer Gemeinde zur Achtung ihrer Vorsteher, so zeigt uns anderseits die Rede, die er nach Akt. 20, 18—35 an die *πρεσβύτεροι* der Gemeinde zu Ephesus richtet, in welcher Weise er die ihnen anvertraute Gemeinde den Leitern derselben ans Herz legt. Auf sich selbst sollen die Presbyter Acht haben und auf die ganze Heerde, in der sie der heilige Geist zu Aufsehern bestellt hat, zu weiden die Gemeinde des Herrn, die er mit seinem eignen Blut erworben hat. (Vgl. die Worte *ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους* v. 28 mit I. Cor. 12, 28 *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους* — — —, und mit Eph. 4, 11 *καὶ αὐτὸς* (sc. *ὁ κύριος*) *ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους* — —).

Wir haben bisher von der eigentümlichen Verbindung abgesehen, die nach den Timotheusbriefen zwischen dem Empfang des dem Timotheus eignenden Charisma und zwischen dem Akt der Handauflegung besteht. Nachdem wir aber die Anschauungen des Apostels über Gnadengaben und Amtsbefugnisse nach den älteren Briefen dargelegt haben, wenden wir uns jenen beiden Stellen der Timotheusbriefe zu, in denen diese Verbindung uns begegnet: I. Tim. 4, 14. II. 1, 6 ff.[1]) Als *εὐαγγελιστής* (II. 4, 5) hat Timotheus (und gleich ihm Titus) vor allem die Aufgabe, das Evangelium lehrend, ermahnend, aufrichtend und strafend zu verkündigen (I. Tim. 4, 11 – 16; 6, 2. II. 1, 8 f.; 4, 2. Tit. 2, 1. 7. 8. 15). In der Befähigung zu dieser Aufgabe liegt sein *χάρισμα*, das als ein ihm von Gott gegebenes (*τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*. II. 1, 6) in ihm wohnt (*ὅ ἐστιν ἐν σοί* II. 1, 6. und *τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος* I. 4, 14). In den Besitz dieses Charisma aber ist er durch Handauflegung gekommen, und zwar ist es nach II. 1, 6 die Handauflegung des Apostels, vermöge deren die Gnadengabe Gottes in ihm ist, nach I. 4, 14 aber ist die Prophetie, durch

[1]) Ausführliche Besprechungen dieser Stellen bieten Holtzmann, die Pastoralbriefe 1880, p. 227—233, und Kühl, die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 1885, p. 42—59, der im Gegensatz zu Holtzmann die nachapostolische Anschauung der Ordination in den Pastoralbriefen noch nicht findet

Digitized by Google

welche dem Timotheus seine Gabe mitgeteilt ist, von der Handauflegung des Presbyteriums begleitet gewesen. Um die Bedeutung, welche hier der Handauflegung, sei es des Apostels, sei es des Presbyteriums, beigelegt wird, bestimmter zu erkennen, erinnern wir uns an I. Tim. 5, 22, wo Timotheus gewarnt wird, voreilig Jemandem die Hände aufzulegen (χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει). Nach jener Stelle ist die Handauflegung derjenige Akt, durch welchen Jemandem das Amt eines Presbyters übertragen wird. Schon nach dem alten Testament geschieht ja Amtsübertragung vielfach unter dem Symbol der Handauflegung (Num. 8, 10. 11; 27, 18—20. Durch Handauflegung giebt Mose von seiner Würde Etwas dem Josua). Und nach der Apostelgeschichte werden die von der Gemeinde erwählten Armenpfleger von den Aposteln durch Handauflegung, die von Gebet begleitet war, zu ihrem Amt bestellt (Akt. 6, 6. vgl. auch die Abordnung des Barnabas und des Saulus durch die Gemeinde zu Antiochien unter Gebet und Handauflegung Akt. 13, 3). So werden wir auch in I. Tim. 4, 14 und II. 1, 6 unter der Handauflegung den symbolischen Akt zu verstehen haben, durch welchen dem Timotheus seine besondere Amtsbefugnis vom Apostel, resp. von den Ältesten übertragen wurde.

Mit der Bestellung zum Dienst ist aber nach unseren Stellen die innere Ausrüstung zu demselben aufs Innigste verbunden. Ist es nach I. Cor. 12 Anschauung des Apostels, daß Gott Demjenigen, dem er ein χάρισμα verleiht, damit auch ein διακονία überträgt, so wird an unseren Stellen vorausgesetzt, daß in der Übertragung einer διακονία die Mitteilung des entsprechenden χάρισμα implicite enthalten ist. Daß aber diese Mitteilung in magischer Weise durch den rein äußerlichen Akt der Handauflegung erfolgt sei, ist schwerlich die Meinung der Timotheusbriefe. Denn wenn in I. 1, 18 auf Prophetenstimmen hingewiesen wird, durch die des Timotheus Bestimmung zu seinem besonderen Amt zuvor ausgesprochen sei, so wird offenbar vorausgesetzt, daß die demselben von Gott verliehenen Geisteskräfte die Blicke der Propheten auf sich gezogen haben, und daß in Folge ihrer Aussagen hierüber sein Amt ihm übertragen sei.[1]) Dennoch kann es von ihm heißen, daß erst durch die Betrauung mit seinem

[1]) Vgl. Akt 6, 5. 6: Männer voll Geistes und Weisheit waren es, die zu Armenpflegern bestellt wurden. Offenbar aber erfuhr bei Stephanus die

Digitized by Google

besonderen Amt in der Handauflegung ihm die eigentümliche Amtstüchtigkeit verliehen sei, deren er bedurfte. Erst jetzt fassen sich unter der schöpferischen Wirksamkeit des Geistes, der in der Gemeinde waltet, die ihm verliehenen Gotteskräfte zu dem besonderen χάρισμα zusammen, das als solches erst wahrhaft vorhanden ist, wenn es in der διακονία sich bethätigt.

Im Übrigen ist es unzweifelhaft, daß in den Pastoralbriefen das Bestehen geordneter Gemeindeämter in den Wirkungskreisen des Timotheus und Titus vorausgesetzt wird. Wie in Philippi, so stehen auch in Ephesus ἐπίσκοποι und διάκονοι in der Arbeit an der Gemeinde (I. Tim. 3, 2. 8. 12). Im Titusbriefe werden διάκονοι nicht eigens erwähnt, dagegen wird von ἐπίσκοποι in derselben Weise wie im I. Tim.-Briefe geredet (Tit. 1, 7). Die Aufgabe der ἐπίσκοποι, die nach Tit. 1, 5. 7 mit den πρεσβύτεροι identisch sind (cf. auch I. Tim. 5, 17. 19), besteht, wie ihr Name besagt, in der Beaufsichtigung und Leitung der Gemeinde (I. T. 5, 17 οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι cf. 3, 5). Wenn aber denjenigen Presbytern besondere Anerkennung gezollt wird, die sich um Wort und Lehre mühen (I. Tim. 5, 17), und wenn bei der Bestellung Jemandes zum Bischof darauf gesehen werden soll, daß er Tüchtigkeit zum Lehren besitzt (I. Tim. 3, 2 δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον εἶναι διδακτικόν[1]). Tit. 1, 9), so ergiebt sich hieraus, daß den um sich greifenden Irrlehren gegenüber (Tit. 1, 10, 11), je mehr und mehr sich das Bedürfnis herausstellte, die Verwaltung des Lehramtes und die Handhabung der gesunden Lehre an das fest geordnete Vorsteheramt in der Gemeinde zu knüpfen.

Lag aber den Bischöfen in erster Linie das προϊστασθαι ob, so den Diakonen das διακονεῖν (I. 3, 19. 13). Bereits in diesen Ausdrücken liegt enthalten, daß die Diakonen im Unterschied von den Bischöfen eine untergeordnete Stellung einnahmen, wenn auch keine nähere Auskunft darüber gegeben wird, welcher

---

Erfüllung mit dem Geiste nach der Übernahme seines besonderen Amtes noch eine Steigerung cf. v. 8. 10.

[1]) Nach Kühl wird durch διδακτικός nicht die Fähigkeit zum öffentlichen Lehren, sondern die weise, taktvolle Art der Belehrung, die sich besonders im privaten, seelsorgerlichen Verkehr bewährt, gekennzeichnet. Dagegen erkennt K. an, daß im Titusbrief Lehrtüchtigkeit im eigentlichen Sinne vom Presbyter gefordert wird. a. a. O. p. 20. 21.

Digitized by Google

Art die Dienstleistungen gewesen seien, die von ihnen insbesondere verrichtet wurden.

Nachdrücklicher redet der I. Tim.-Brief (cf. Tit. 1, 5 ff.) von den Erfordernissen, die bei anzustellenden Bischöfen und Diakonen vorhanden sein müssen (I. 3, 1—13). Aber es ist zubeachten, daß als solche Erfordernisse wesentlich die sittlichen Eigenschaften aufgeführt werden, die bei jedem Christen erwartet werden. Daß die besondere Fähigkeit zu dem zu übenden Dienst vorhanden sein müsse, wird offenbar als selbstverständlich vorausgesetzt. Daran aber muß erinnert werden, daß der zur Amtsführung anderweit Befähigte nur dann mit dem Amt betraut werden dürfe, wenn er im Stande sei, auch durch seinen sittlichen Wandel vorbildlich zu wirken.[1])

Wie es aber die Aufgabe des Timotheus und Titus ist, für rechte Besetzung der Gemeindeämter Sorge zu tragen (I. 3, 1. 14. Tit. 1, 5), und die Handauflegung an den für tauglich Befundenen vorzunehmen (I. 5, 22), so wird ihnen auch eine Aufsicht über die bereits im Dienst an der Gemeinde thätigen Beamten übertragen, von der sie freilich mit Vorsicht und Weisheit Gebrauch zu machen haben (I. 5, 19—21). Sie selber aber empfangen wiederum bestimmte Weisungen vom Apostel, der ihnen gegenüber die Stellung eines geistlichen Vaters einnimmt (I. 1, 2. II. 1, 2. Tit. 1, 4).

Überblicken wir schließlich die Aussagen der paulinischen Briefe über die charismatische Wirksamkeit des Geistes insgesamt, und fragen wir uns, in welchem Verhältnis nach dem paulinischen Zeugnis dies charismatische Wirken zu der religiös belebenden und sittlich erneuernden Wirksamkeit des Geistes stehe, so tritt uns nicht blos ein erkennbarer Unterschied, sondern auch ein enger Zusammenhang zwischen den verschiedenen Arten göttlichen Geisteswirkens entgegen. In der Regel wird jener Unterschied stark betont, dieser Zusammenhang aber außer Acht gelassen. So erklärt sich nach Pfleiderer[2]) die paulinische Lehre vom Geist aus dem Zusammenfluß von zwei ganz verschiedenen Quellen: Aus der traditionellen urchristlichen Lehre stamme die Anschauung von dem Geist als einer übersinnlichen Substanz, die in der

[1]) cf. Kühl a. a. O. p. 7 ff.
[2]) Paulinimus p. 199—203.

Digitized by Google

Taufe auf den Menschen komme und in demselben übernatürliche Gaben und Kräfte wunderbarer Art hervorrufe. Aus dem innersten Gemüt und dem persönlichsten Erleben des Apostels aber stamme die Wertschätzung des πνεῦμα als des immanenten religiös-sittlichen Lebensprinzipes der erneuerten Menschheit. Dem gegenüber ist daran zu erinnern, daß auch die Anschauung von einer sittlich erneuernden Wirksamkeit des Geistes nach unseren früheren Ausführungen schon im A. T. ihre Anknüpfungspunkte hat.[1]) Zum Andern aber muß darauf hingewiesen werden, daß Paulus seine Urteile über das charismatische Wirken des Geistes nicht einfach aus der traditionellen vor- und urchristlichen Lehre geschöpft hat. Gerade seine Ausführungen in I. Cor. 12—14 geben davon Zeugnis, welche lebendige Erfahrung er sowohl an seiner eigenen Person als an seiner corinthischen Gemeinde von dem charismatischen Walten des Geistes gemacht hat. Können aber die verschiedenen Seiten der paulinischen Lehre vom πνεῦμα nicht aus zwei völlig geschiedenen Quellen abgeleitet werden, ist vielmehr zu behaupten, daß des Apostels Anschauung von dem wirksamen Gottesgeist nach allen Seiten hin in seiner lebendigen Erfahrung wurzelt, daß diese seine Erfahrung aber auf keinem Punkt den inneren Zusammenhang mit der Heilsoffenbarung des alten Bundes verleugnet, so bleibt doch die Frage offen, in welchem Verhältnis seinem Erfahrungszeugnis gemäß die verschiedenen Seiten des Geisteswirkens zu einander stehen. Hofmann unterscheidet das heiligende und das charismatische Wirken des Geistes derart, daß er das erstere auf das Personleben, das letztere auf das Naturleben des Menschen gerichtet sein läßt.[2]) Und ergänzend stellt sich dieser Unterscheidung das Urteil von Cremer[3]) zur Seite, demzufolge der Geist als Geist der Charismen naturhaft wirkt, während er als Geist des neutestamentlichen Heilsstandes, als Geist der Kindschaft, den persönlichen Glauben voraussetzt, fördert und fordert. Dieser Unterscheidung liegt ohne Zweifel eine tiefe Berechtigung zu Grunde. Wenn wir die φανέρωσις τοῦ πνεύματος in der Glossolalie mit dem καρπὸς τοῦ πνεύματος in der ἀγάπη vergleichen, gewinnen wir allerdings den Eindruck, daß der Geist

[1]) Vgl. p. 237—241.
[2]) D. Hl. Schr. N. T. II. Thl. 2. Abthl. 2. Aufl. p. 261.
[3]) Bibl. theol. Wörterb. 5. Aufl. p. 745.

Digitized by Google

im ersteren Falle nach Art einer unwiderstehlichen Naturkraft auf den Naturboden des menschlichen Geisteslebens einwirkt, während er im andern Falle die freie Selbsthingabe der gläubigen Persönlichkeit durch Mitteilung sittlicher Antriebe hervorruft. Indes das Urteil, daß der Geist bei seinen charismatischen Kundgebungen naturhaft walte und den Menschen nach Seite seines Naturlebens hin bestimme, bedarf doch mehrfacher Einschränkung. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß auch die charismatische Wirksamkeit des Geistes den persönlichen Glauben des mit besonderer Begabung Auszustattenden voraussetzt. Durch glaubenweckende Predigt teilt Gott nach Gal. 3, 5 den Geist den Galatern mit und ruft er in ihnen Wunderkräfte hervor. Und nach I. Cor. 12, 3 ist das aus dem Glauben kommende Bekenntnis zu Jesu als dem Herrn (cf. Röm. 10, 9) das entscheidene Kennzeichen, an dem ein λαλεῖν als ἐν πνεύματι ἁγίῳ geschehend erkannt werden kann. Die Heiden werden zu lautlosen Götzen hingerissen, wer aber an Christum gläubig geworden ist, wird nun durch das Wirken seines Geistes zu freudigem Öffnen des Mundes getrieben.

Sodann ist daran zu erinnern, daß die Art, in der der Geist bei der Glossolalie wirkt, doch nicht für sein charismatisches Wirken überhaupt maßgebend ist. Überwiegend vermittelt sich das charismatische Wirken durch das persönliche Bewußtsein des Gläubigen, und auch bei dem Zungenredner ist, wie wir sahen, die Beteiligung des Bewußtseins nur soweit ausgeschlossen, als es sich um die Wiedergabe der im Innern herrschenden Stimmung in vernehmbaren Lauten handelt. In noch höherem Grade als bei der Glossolalie können wir bei den χαρίσματα ἰαμάτων von einer naturhaften Wirksamkeit des Geistes auf das Naturleben des Menschen reden, aber wenn sich in den wunderbaren Heilungen eine besondere Kraft heroischen Glaubens bewährt (vgl. I. Cor. 12, 29. 30 mit 13, 2), so tritt uns gerade hier der innige Zusammenhang zwischen der religiöserhebenden und der in Charismen sich bethätigenden Wirksamkeit des Geistes entgegen. Denn wenn auch die πίστις, von der in I. Cor. 13, 2 geredet wird, nicht einfach mit dem christlichen Heilsglauben identisch ist, so fällt sie doch gemeinsam mit ihm unter den Begriff des religiösen Glaubens. Ja, sie hat im Heilsglauben ihre tiefsten Wurzeln. Die allen Zweifel ausschließende unbedingte Zuversicht auf Gottes Helfermacht, die sich besonderen Notlagen

Digitized by Google

gegenüber als wunderkräftig erweist (cf. Matth. 21, 21), quillt gewiß bei den jungen Christen der apostolischen Zeit aus dem überwältigenden Eindruck, den die erlösende Gnade Gottes in Christo auf die Gemüter gemacht hat. Auf dem Boden des christlichen Heilsglaubens erwächst unter besonderer Einwirkung des Geistes bei gewissen Christen der charismatische wunderthätige Glaube. In gleicher Weise aber zeigt sich bei andern Gnadengaben, wie bei der Prophetie, dem λόγος γνώσεως, dem λόγος σοφίας u. a., daß die charismatische Wirksamkeit des Geistes an seine innerlich belebenden Einwirkungen anknüpft: Wenn der Geist als Geist des Gnadenstandes allen Christen gegenüber seine erleuchtende und offenbarende Kraft bewährt,[1]) und wenn doch wiederum der προφήτης besondere ἀποκαλύψεις empfängt, so bezeugt sich hierin, daß die entschleiernde Wirksamkeit des Geistes sich zum Zweck der gegenseitigen Förderung der Christen unter einander bei einzelnen Gläubigen eigentümlich steigert und besondert. Und wenn die σοφία θεοῦ allen Christen durch den Geist erschlossen werden und die rechte γνῶσις ihnen allen mitgeteilt werden soll, so besondert sich im Interesse der Gemeindeerbauung diese Weisheit und Erkenntnis derartig bei Einzelnen, daß dieselben in den Stand gesetzt werden, belehrend und unterweisend den Brüdern zu dienen (I. Cor. 2, 6 ff.; 8, 1 cf. 1, 5; 12, 8; 14, 6). Wieder ist es die Sache eines jeden Christen, von dem Zuge des Geistes sich zu helfender Bruderliebe treiben zu lassen. Unter eigentümlichen Verhältnissen aber gestaltet sich die dienende Liebe kraft der charismatischen Einwirkung des Geistes zu einer außerordentlichen Virtuosität rettender Barmherzigkeit (Röm. 12, 8).

Insbesondere aber ist darauf hinzuweisen, daß die Bethätigung der in den Gläubigen geweckten Charismen ihrem vollen Umfange nach in die sittliche Zucht der brüderlichen Liebe gestellt werden soll (I. Cor. 12—14). Indem diese Forderung erhoben wird, wird sowohl der Unterschied als auch der notwendige Zusammenhang des charismatischen und des sittlichen Lebens in den vom Geist Erfüllten zu lebendiger Anschauung gebracht. Der Unterschied tritt insbesondere scharf hervor, wenn der Apostel I. Cor. 13, 1—3 den Fall setzt, daß sich das charismatische Leben bei

[1]) Vgl. p. 287—302.

Digitized by Google

ihm auf's Höchste entfaltete, während ihm die Liebe fehlte. Dieser Fall wird offenbar von ihm gesetzt, weil in Corinth die Gefahr besteht, daß das brüderliche Liebesleben mit der reichen Entfaltung charismatischer Kräfte in der Gemeinde nicht gleichen Schritt hält. Es kann geschehen, daß ein Christ unter dem gewaltigen Eindruck der Heilsoffenbarung in Christo von stürmischer Begeisterung getrieben große Thaten vollbringt, während an der sittlichen Erneuerung seines Herzens doch so Vieles fehlt. Nur da aber ist nach des Apostels Ueberzeugung das geistliche Leben ein gesundes, wo alle Aeußerungen desselben von der Grundgesinnung lauterer, hingebender Liebe Richtung und Maß empfangen. Da aber wird es krankhaft und zwiespältig, wo die eigentümlichen Gaben des Einzelnen sich in ungezügelter Kraft bethätigen, oder gar sich in den Dienst des eigenen Herzens stellen lassen (vergl. I. Cor. 8, 1).

Haben aber alle *χαρίσματα* die Bestimmung, als *διακονίαι* zum Besten der Gemeinde und zur Förderung der Brüder verwendet zu werden, so kommt eben hierin zu offenkundigem Ausdruck, daß die Aeußerung des geistgewirkten charismatischen Lebens und die Bethätigung der geistgewirkten christlichen Gesinnung nach dem Sinne des Apostels durchaus zusammengehört. Der Zustand ist verkehrt, in welchem es an der lebendigen Wechselbeziehung zwischen Beiden fehlt, und in welchem drum eine ungleichmäßige Ausgestaltung Beider stattfindet. Das gottgewollte Verhältnis besteht darin, daß der durch Gottes Geist Erneuerte in den vom Geist ihm mitgetheilten Gnadengaben die Mittel findet, durch welche er die in seinem Christenstande ihm gestellten besonderen Aufgaben erfüllt. Die Ausstattung des Christen mit Gnadengaben läuft also nicht unvermittelt neben der inneren Erneuerung desselben her, sie geschieht vielmehr durchaus mit Rücksicht auf den sittlichen Beruf, den der im Geiste Wandelnde in der Gemeinde empfängt. Der Christ kann zur Erfüllung dieses seines Berufes der Charismen nicht entbehren, gleichwie die Kirche ihrer nicht entbehren kann.[1])

Drum darf auch der Gläubige ein *ζηλοῦν τὰ πνευματικά* üben (I. Cor. 14, 1. 12. 38; 12, 31), nur ist er gebunden, sein Streben auf diejenigen Gaben insbesondere zu richten, durch welche er

[1]) cf. Cremer in Herzog und Plitt, 5. Bd. p. 13. Art. Geistesgaben.

Digitized by Google

den Brüdern vornehmlich dienen kann. Wer aber ein χάρισμα empfangen hat, ist verpflichtet, dasselbe nicht zu vernachlässigen, indem er es ungenutzt läßt, sondern es vielmehr immer von Neuem zu frischem Leben anzufachen. (I. Tim. 4, 14 μὴ ἀμελεῖ τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος. II. T. 1,6 ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ). Und wie der Träger eines Charisma selbst sich vor Überschätzung und vor Unterschätzung desselben zu hüten hat, so sind seine Mitchristen verpflichtet, eine ungeordnete Bethätigung charismatischer Kräfte in der Gemeinde nicht zu dulden (1. C. 14, 27—33), eine im Dienst der Gemeinde geschehende Bethätigung aber nicht zu hindern noch den Geist zu dämpfen (14, 39 μὴ κωλύετε. I. Th. 5, 19. 20 τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε). Alle diese Aussagen gehen von der Voraussetzung aus, daß den Charismen nicht nur ein sittlicher Wert zu eigen ist, sondern daß auch ein persönlicher Einfluß auf ihre Bethätigung durch Einwirkung von Seiten des Begabten selbst und auch von Seiten Anderer möglich ist. Sie weisen also alle auf den engen Zusammenhang hin, der zwischen charismatischem Leben und sittlichem Handeln innerhalb der vom Geist beseelten Christenheit besteht.

Abschließend dürfen wir sagen, daß derselbe Geist, der als Geist der Kindschaft die von ihm Beseelten innerlich erneuert, ihnen auch als Geist charismatischer Begabung die Kräfte verleiht, vermöge deren sie die ihnen insbesondere gestellten Aufgaben in der Gemeinde zur Ausführung bringen. Die vom Geist Erneuerten bedürfen der Charismen, um sich als dienstbare Glieder am Leibe der Gemeinde erweisen zu können, und die geistgewirkten Gnadengaben bedürfen einer vom Geist des Glaubens, der Liebe und des Friedens getragenen Verwendung (Röm. 12, 6—8), damit sie wahrhaft ihre Bestimmung erfüllen, die darin besteht, die Heiligen zu dem Dienst zu befähigen, den ein Jeder zur Erbauung des Leibes Christi zu leisten hat, bis wir insgesamt zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis Christi hingelangen und damit in das volle Mannesalter eintreten, in dem die ganze Fülle der in Christo beschlossenen Gnadengaben uns zu eigen wird. (Eph. 4, 12. 13, vgl. auch v. 14—16). Sittlich erneuernd und charismatisch wirkend führt der Geist die Gläubigen und die Gemeinde dem Ziel der Vollendung entgegen, zu dem die Christenheit durchs Evangelium berufen ist.

Digitized by Google

3. Der heilige Geist in der Heilsvollendung.

Immer von Neuem sind wir im Laufe unserer Untersuchung darauf geführt, daß die Wirksamkeit des Geistes nach dem Zeugnis des Apostels auf die zukünftige Verherrlichung der an Christum Glaubenden abzielt: Es ist der Geist des zur Herrlichkeit erhöhten Herrn, der an den Gläubigen wirkt. Nach Maßgabe des in ihm waltenden Heiligkeitsgeistes zur vollen Würdestellung des Sohnes erhoben, ist Christus selbst mit dieser seiner Erhöhung zu einem pneumatischen Leben eingegangen, das sich im Gegensatz zu seinem Leben im Fleisch als ein Leben in Kraft und Herrlichkeit darstellt.[1]) Und wo der Geist des Herrn nunmehr in den Herzen waltet, da entsteht ein lebendiger Verband zwischen den Hoffnungsgütern der zukünftigen Welt und zwischen dem verborgenen Inneren des gläubigen Christen, da ragt das Leben und die Herrlichkeit des Erhöhten wirksam in die Gegenwart des zu Gnaden angenommenen Sünders hinein. Inmitten der Drangsale der Gegenwart verbürgt der Geist als Unterpfand und Siegel dem Christen die zukünftige Herrlichkeit.[2]) Allen Reizungen des Fleisches gegenüber giebt er dem Gemüt die entscheidende Richtung nach droben, wo Christus ist. Heiligend und erneuernd überwindet er die Macht der Sünde und damit auch die Macht des Todes und gestaltet er des Christen persönlichen Wandel dergestalt um, daß derselbe zu einer Aussaat wird, auf die dereinst als Ernteertrag das ewige Leben folgt.[3]) Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die durch die Wirksamkeit des Geistes schon in der Gegenwart einen Bestand in den Gläubigen gewonnen hat (Röm. 14, 17, I. Cor. 4, 20), fällt in der Vollendung als Erbe denen zu, die sich nicht mehr von der *σάρξ*, sondern von dem *πνεῦμα* haben regieren lassen (Gal. 5, 21 vergl. mit v. 22. 23. I. Cor. 6, 9. 10 vergl. v. 11; 15, 50. I. Thess. 2, 12). Das *σῶμα Χριστοῦ*, das vom Geiste beseelt ist, befindet sich in einem geistgewirkten Wachstum, das seinen Abschluß in der Vollendung findet (Eph. 4, 1—16 cf. Col. 2, 19. I. Cor. 3, 10—15).

Der Geist, der verbürgend und erneuernd die Gläubigen dem künftigen Heil entgegenführt, ist aber nach dem Zeugnis

---

[1]) Vgl. p. 112—126.
[2]) Vgl. p. 189—194. p. 206—224.
[3]) Vgl. p. 285—287.

Digitized by Google

des Apostels schließlich auch bei der Heilsvollendung selbst bestimmend wirksam. Durch ein göttliches ζωοποιεῖν werden dereinst die Gläubigen, die hier auf Erden noch mit einem σῶμα τοῦ θανάτου belastet sind, der künftigen ζωή teilhaftig gemacht werden (Röm. 8, 11). Ob sie nun bei der Zukunftserscheinung des Herrn bereits entschlafen sind, oder ob sie noch im irdischen Leben stehen, in jedem Falle werden sie in der Vollendung ein ζωοποιεῖσθαι erfahren, durch welches sie aus dem leiblichen Tode zum Leben zurückgerufen (I. Cor. 15, 22), oder von dem Druck der Sterblichkeit ihres bisherigen Leibes entledigt werden (Röm. 8, 11. 23 cf. I. Cor. 15, 51). Nun heißt es ja aber in II. Cor. 3, 6: τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Freilich dürfen wir bei dieser Aussage nicht ausschließlich an eine belebende Wirksamkeit des Geistes in der Vollendung denken, aber wiederum sind wir auch nicht berechtigt, die Worte lediglich auf Wirkungen des Geistes in der christlichen Gegenwart zu beziehen. Vielmehr wird in diesen Worten Alles, was der Christ in seinem Gnadenstande von belebenden Einwirkungen göttlicher Art erfährt, einheitlich zusammengefaßt und auf die Wirksamkeit des lebendigen Gottesgeistes zurückgeführt. Drum dürfen wir angesichts dieser Worte sagen, daß nach des Apostels Anschauung sich auch die ζωοποίησις, die der Christ in der Vollendung einst erfahren wird, durch den Geist vermittelt. Ja, in dieser zukünftigen ζωοποίησις kommt alles belebende Wirken des Geistes zu seinem Ziel und Abschluß. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Auffassung wird uns in I. Cor. 15, 45. 22 gegeben. Wenn es in diesem Auferstehungskapitel von Christo heißt, daß er als letzter Adam zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden sei (v. 45), so steht diese Bezeichnung offenbar in innerem Zusammenhang mit der Aussage des 22. V., der zufolge alle in Adam dem Tode Anheimfallenden in Christo ein ζωοποιεῖσθαι erfahren sollen. Eben weil Christus in seiner Erhöhung zum Träger lebendig machenden Geistes geworden ist, geschieht in ihm die Belebung der Entschlafenen. Das in ihm waltende göttliche Geistesleben ist es also, das belebend auf die κεκοιμημένοι wirkt.

Und wenn im letzten Grunde Gott nach des Apostels Zeugnis Subjekt des zukünftigen ζωοποιεῖν und ἐγείρειν ist (Röm. 4, 17; 8, 11. II. Cor. 1, 9; 4, 14), so erinnern wir uns

Digitized by Google

daran, daß die Auferweckung Christi διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός geschehen ist, und daß Christus als der Auferstandene ἐκ δυνάμεως θεοῦ das Leben hat. (Röm. 6, 4. II. Cor. 13, 4.) Da nun aber nach paulinischem Zeugnis der innigste Zusammenhang zwischen der δόξα und δύναμις θεοῦ einerseits und zwischen dem göttlichen πνεῦμα anderseits besteht,[1]) so werden wir sagen dürfen, daß die durch Gottes Herrlichkeit und Kraft vollbrachte Auferweckung Christi eben durch die Herrlichkeitskraft seines lebendigmachenden Geistes geschehen ist. Und in derselben Kraft, in welcher Gott den Sohn von den Toten auferweckt hat, wird er dereinst auch, dessen ist Paulus im Glauben gewiß, die Christo Angehörigen mit ihm auferwecken (II. Cor. 4, 14 u. a.)[2])

---

[1]) Vgl. p. 181. 187.

[2]) In seiner Wertschätzung der belebenden Wirksamkeit des Geistes den Erstorbenen gegenüber berührt sich Paulus mit Anschauungen, wie sie im A. T. in Ezechiel und im N. T. in der Apok. ihren Ausdruck finden. Wenn die רוּחַ חַיִּים im A. T. überhaupt als der Lebensodem Gottes erscheint, durch welchen er der Kreatur Leben einhaucht, so erscheint in dem gewaltigen prophetischen Bilde Ezech. 37 der Geist Gottes insbesondere als die Kraft, durch welche dem Erstorbenen wiederum Leben mitgeteilt wird. Der Prophet überschaut im Gesicht ein weites Feld voller Totengebeine, die bereits ganz verdorrt sind. Aber die Gebeine regen sich wieder und werden lebendig, nachdem auf Gottes Geheiß hin ein Odem von den vier Winden herkommt und die Erschlagenen anweht (v. 1—10). Freilich hat nach der v. 11—14 gegebenen Auslegung dies Gesicht nicht den Zweck, die Auferweckung der einzelnen Toten in Aussicht zu stellen, vielmehr soll es die Wiederherstellung des zu Grunde gegangenen Hauses Israel abbilden. Immerhin aber ist nach demselben der Geist Gottes eine Lebensmacht, durch welche Erstorbenes wieder neu belebt wird (cf. bes. v. 14). Auf eine Wiederbelebung konkreter Einzelpersonen durch den Geist aber weist das in Apok. 4, 7—11 enthaltene Bild von der Tötung und Wiedererweckung der beiden Zeugen Gottes hin. Durch das Tier aus dem Abgrund getötet, treten sie wieder auf ihre Füße, nachdem Geist des Lebens von Gott her in sie gekommen ist (πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰςῆλθεν ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν v. 11). In der Konsequenz jener Aussagen liegt es, daß auch bei der Auferweckung in der Endvollendung der Geist als die objektive Gotteskraft erscheint, durch welche die Toten wieder zum Leben erhoben werden. Vgl. in der ohne Nennung des Verf. bei Balmer und Riehm in Basel und Ludwigsburg 1866 erschienenen Schrift: die Bedeutung des heiligen Geistes bezüglich der Auferstehung des Leibes und des ewigen Lebens p. 44—47. Auf Grund von Ez. 37, Apok 11 und I. Kor. 15 (p. 37 ff.) wird dort als biblische Anschauung hingestellt, daß Gott alle Toten auferwecke durch Christum in der Kraft des heiligen Geistes.

Digitized by Google

Von besonderer Bedeutung für die Beantwortung der zur Erörterung stehenden Frage aber ist die Aussage des Apostels in Röm. 8, 11. Zunächst wird in derselben der Geist, der in den Gläubigen waltet, als der Geist Dessen bezeichnet, der Jesum von den Toten auferweckt hat. Sodann aber wird der Zuversicht Ausdruck gegeben, daß die sterblichen Leiber der mit diesem Geiste ausgestatteten Christen dereinst eine göttliche Belebung erfahren werden. Die nähere Bestimmung des Zusammenhanges aber, der nach diesem Verse zwischen dem πνεῦμα ἐνοικοῦν und zwischen der ζωοποίησις τῶν σωμάτων besteht, hängt davon ab, ob mit dem textus receptus διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος — πνεύματος, oder mit dem Vatic. διὰ τὸ ἐνοικοῦν — πνεῦμα gelesen wird. Im ersteren Falle würde der Geist als die Kraft erscheinen, durch welche Gott sein ζωοποιεῖν ausüben wird, im anderen Falle würde die Einwohnung des Geistes der Grund sein, um dessentwillen die Belebung der Leiber stattfinden wird. Die äußeren Zeugnisse geben keine sichere Entscheidung, da auch der textus rec. durch gewichtige handschriftliche und patristische Zeugnisse (ℵ. A. C. Clem. Al.) gestützt wird. Immerhin aber fällt neben B (und auch D. E. F. G) das Zeugnis der altsyrischen und altlateinischen Übersetzungen, so wie das Zeugnis des Orig., Iren., und Tert. sehr stark für die Verbindung der Präpos. διά mit dem acc. ins Gewicht. Und diesen Zeugnissen gegenüber kann die Behauptung der Orthodoxen im mazedonianischen Streit, daß ἐν ὅλοις τοῖς ἀρχαίοις ἀντιγράφοις der Genitiv gelesen sei, nicht aufrecht erhalten werden. Anderseits darf aber auch nicht behauptet werden, daß der Genitiv erst von den Orthodoxen zur Zeit jenes Streites eingeschmuggelt sei, da ja schon Clem. Al. für denselben Zeugnis giebt. Suchen wir aber eine sichere Entscheidung aus inneren Gründen, so können wir nicht einräumen, daß die L. A. διὰ τοῦ — πν. als die schwierigere vorzuziehen sei, weil die Vorstellung einer Belebung durch den Geist bei Paulus ungewöhnlich, die Vorstellung einer Belebung um des Geistes willen aber geläufig sei. Denn da der Geist bei Paulus überhaupt als belebende Gotteskraft erscheint, würde ein göttliches ζωοποιεῖν διὰ τοῦ πνεύματος in unserer Stelle durchaus in der Konsequenz der paulinischen Anschauungen liegen.[1]) Und anderseits kann der

[1]) Vgl. Hofmann a. a. O. III. 2. p. 320 im Gegensatz zu Reiche comm. crit. in N. T. I. p. 56.

Digitized by Google

Gedanke eines ζωοποιεῖν διὰ τὸ πνεῦμα nicht als so geläufig bezeichnet werden, daß es den Abschreibern nahe gelegen hätte, den acc. im Interesse größerer Verständlichkeit für den gen. einzusetzen. Die in II. Cor. 5, 5. Eph. 1, 14; 4, 30. Röm. 8, 23 zum Ausdruck kommende Anschauung würde immerhin von der in unserem Verse enthaltenen sich deutlich unterscheiden. Aber allerdings ist zu sagen, daß auch der Gedanke einer Belebung um des Geistes willen der paulinischen Wertschätzung des Geistes durchaus entspricht. Die Entscheidung zwischen beiden Lesarten muß unter diesen Umständen vornehmlich aus der Betrachtung des Zusammenhanges unseres Verses mit den vorangehenden Aussagen gewonnen werden: Der 11. Vers stellt sich als eine Weiterführung des in v. 10 enthaltenen Gedankenganges dar. War dort im Hinblick auf die christliche Gegenwart das Urteil ausgesprochen, daß bei denen, welchen Christus innewohne, der Leib zwar tot sei um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen, so schreitet nunmehr die Betrachtung zu dem Gedanken fort, daß angesichts der Einwohnung des göttlichen Geistes auch eine Belebung der sterblichen Leiber zu erhoffen sei. War nun aber am Schluß der beiden Hauptsätze in in v. 10 jedes Mal der Grund angegeben, um dessentwillen der Leib tot, der Geist aber Leben sei, so werden wir in dem wesentlich gleich gebauten Satze in v. 11 zum Schlusse wiederum die Angabe des Grundes erwarten, um dessentwillen dereinst auch die Leiber eine ζωοποίησις erfahren werden. Dem δι' ἁμαρτίαν und dem διὰ δικαιοσύνην im 10. V. wird im 11. V. ein διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα entsprechen. Dazu kommt, daß vom 9. V. ab immer wieder die Thatsache des Geistesbesitzes und der Einwohnung des Geistes in ihrem Wert hervorgehoben war. Dem entspricht es, daß im 11. Verse eben diese Thatsache der Geisteseinwohnung als solche und nicht ein bestimmtes Wirken des Geistes als bedeutsam für die künftige Belebung der Leiber hingestellt wird. Endlich darf auch gesagt werden, daß mit dem Gedanken der Einwohnung des Geistes sich viel unmittelbarer die Vorstellung einer innerlichen Bedingtheit als die einer objektiven Herstellung der Belebung verbindet. In der That ist der Geist Gottes bei Paulus beides, sowohl die objektive Gotteskraft, durch welche das dem Tode Anheimgefallene wieder neu belebt wird, als auch das subjektive Lebensprinzip, das im

Digitized by Google

Innern des Gläubigen waltet und die Belebung seiner erstorbenen Leiblichkeit innerlich ermöglicht.[1]) Einmal tritt Gott mit dem Lebensodem seines Geistes dem Erstorbenen objektiv gegenüber und weckt durch die Berührung seines Odems neues Leben in demselben. Zum andern entfaltet der Gottesgeist im Innern der Gläubigen seine Lebenskraft und bereitet sie auf die Verherrlichung und Neubelebung, die sich auch auf ihre Leiblichkeit erstrecken wird, wirksam zu. Wie wir bei der Darstellung des gegenwärtigen Gnadenstandes sagen durften, daß Gott uns im Geiste naht, und daß wir wiederum ihm in demselben Geiste nahen,[2]) so dürfen wir auch mit Bezug auf die künftige Neubelebung sagen, daß Gott durch seinen Geist unsere sterblichen Leiber wieder lebendig machen werde, und wiederum, daß wir als von seinem Geiste Erfüllte der Neubelebung unserer Leiber entgegengehen, und daß Gott selbst sein objektives Belebungswerk um seines in uns waltenden Lebensgeistes willen an uns vollbringen werde. Eignet aber dem göttlichen Geiste diese zwiefache Bedeutung, so werden wir an einer Stelle, an der sein ἐνοικεῖν betont wird, viel eher den Gedanken erwarten, daß um seiner Einwohnung willen als daß durch ihn als objektiv wirksame Gotteskraft die ζωοποίησις erfolgen werde.

Die Rechtfertigung der Lesart διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα hat bereits zu einer Darlegung der Tragweite dieser Aussage geführt. Es sei zum Schlusse nur noch darauf hingewiesen, mit welchem Nachdruck der in den Christen waltende Geist als der Geist dessen, der Jesum von den Toten auferweckt hat, gekennzeichnet wird. Diese Kennzeichnung dient dazu, die erwartete Neubelebung über alle Zweifel zu erheben. Waltet der Lebensodem Dessen in uns, der Jesum, den Gekreuzigten, zum Leben wieder erweckt hat, so können ja unsere Leiber nicht dauernd dem Bann des Todes und der Sterblichkeit unterworfen bleiben. Der, welcher den Messias auferweckt hat, muß sich ja zu seinem, in uns waltenden Geiste bekennen und auch an uns seine Tod überwindende Macht bewähren. Daß aber auch bei uns die Neubelebung in der Auferweckung von den Toten bestehen werde,

---

[1]) Vgl. die oben genannte Schrift, die Bedeutung des heiligen Geistes p. 99—113.

[2]) Vgl. p. 206. 301.

Digitized by Google

wird in Röm. 8, 11 nicht eigentlich ausgesprochen. In II. Cor. 4, 14 schreibt Paulus allerdings ὁ ἐγείρας τὸν Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ. In unserem Verse aber scheint er auch mit dem Fall zu rechnen, daß der Tod bei der Heilsvollendung noch nicht eingetreten ist. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich am einfachsten, daß er an Stelle des zweimaligen ἐγείρειν, mit welchem er auf Christi Auferweckung hinweist, das Verbum ζωοποιεῖν wählt, um von der Belebung der Leiber der Gläubigen zu reden, und daß er die zu belebenden Leiber nicht als gestorbene sondern als sterbliche bezeichnet.

In jedem Fall aber erstreckt sich das belebende Wirken Gottes nach Paulus Ueberzeugung dereinst in gleicher Weise auf die Abgeschiedenen und auf die Ueberlebenden (I. Cor. 15, 51. 52. II. Cor. 5, 1–5. cf. I. Thess. 4, 13—17). Für alle mit Christo Verbundenen wird die Wiederkunft des Herrn die völlige Ueberwindung des Todes und der völlige Sieg des Lebens sein (I. Cor. 15, 54 τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. cf. II. 5, 4 ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς).[1])

[1]) Nirgends begegnet uns in den Briefen des Apostels eine Aussage, in der ausdrücklich auf die Auferstehung der Ungläubigen Bezug genommen wäre (auch nicht I. Cor. 15, 22). Daraus folgt nicht, daß Paulus die Annahme einer doppelten Auferstehung verworfen habe. Wenn in Dan. 12, 2 deutlich eine doppelte Auferstehung gelehrt wird, so ist bei der Stellung des Apostels zur γραφή gewiß anzunehmen, daß er zu dieser Lehre auch seinerseits sich bekannt hat. Dem entspricht der Bericht der Apostelgeschichte, nach welchem Paulus sich in seiner Rede vor Felix zu der Hoffnung bekennt, die auch seine Ankläger teilen: ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων (Akt. 24, 14. Vergl. aus dem N. T. auch Joh. 5, 29). In den Briefen des Apostels aber begegnet uns die analoge Vorstellung, daß die, welche Böses gethan haben, gemeinsam mit denen, die Gutes gethan haben, vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen (II. Cor. 5, 10). Eben in der Vorführung vor Christi Richterstuhl wird Paulus die ἀνάστασις τῶν ἀδίκων gesehen haben, die er jedenfalls bei der ihm eignenden Auffassung der ζωή nicht als eine ζωοποίησις bezeichnet haben würde. Die belebende Wirksamkeit des Geistes wird denen nicht zu teil, die ihr Herz seinem glaubenweckenden und heiligendem Zuge verschlossen haben. (Vergl. vielmehr II. Thess. 2, 8 ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ. Der Lebenshauch, der aus dem Munde Christi ausgeht, wird für den Widersacher zu einem verzehrenden Zorneshauch.) Der Grund dafür, daß Paulus in seinen brieflichen Aussagen über die Auferstehung lediglich auf die Auferstehung

Digitized by Google

Geschieht aber die künftige Belebung der Christo Angehörigen um des in ihnen waltenden göttlichen Lebensgeistes willen und durch die überlegene Machtwirkung dieses Geistes, so wird auch das Leben, dessen sie teilhaftig werden, durchaus dieses Geistes Gepräge an sich tragen. Wie Christus als der letzte Adam in seiner Auferweckung zu einem pneumatischen Leben erhoben ist, so wird auch denen, die mit ihm als Glieder einer neuen Menschheit verbunden sind, dereinst ein Gleiches widerfahren (I. Cor. 15, 44–49). Der Geist, der bisher als innerlich belebende Gotteskraft in der Verborgenheit ihrer Herzen seine Wirksamkeit gehabt hat, wird alsdann auch in ihrer leiblichen Erscheinung als bestimmende Macht sich offenbaren. Waren sie bisher mit einem σῶμα ψυχικόν angethan, so werden sie in der Vollendung mit einem σῶμα πνευματικόν ausgerüstet sein (I. Cor. 15, 44). In dieser Bezeichnung liegt Nichts über die Substanz des künftigen Leibes ausgesprochen. Vielmehr liegt in derselben allein enthalten, daß der Auferstehungsleib dem πνεῦμα als Organ seiner Bethätigung zugehören werde, gleichwie der erste Leib das Organ der irdisch-sinnlichen ψυχή gewesen ist. Freilich haben die Christen, die den Geist empfangen haben, schon in der Gegenwart ihren Leib als einen Tempel des in ihnen waltenden heiligen Geistes anzusehen (I. Cor. 6, 19). Aber wie viel fehlt noch daran, daß ihr irdischer Leib sich als das völlig angemessene Organ des heiligen Geistes darstellte! Welche Spannung besteht zur Zeit noch zwischen der über das Irdische hinaushebenden Wirksamkeit des Geistes und zwischen der in die Vergänglichkeit und in das irdische Wesen herniederziehenden Art des Fleischesleibes! Das σῶμα ψυχικόν ist als σῶμα τῆς σαρκός ein σῶμα τῆς ταπεινώσεως und τοῦ θανάτου (I. Cor. 15, 44. Col. 1, 22. Phil. 3, 21. Röm. 7, 24.) Ihm eignet seiner Abkunft vom Erdenstaube gemäß φθορά, ἀτιμία und ἀσθένεια (I. Cor. 15, 47. 42. 43). Ein Leib, der des πνεῦμα völlig dienstbares Organ sein soll, muß himmlischen Ursprungs sein (v. 47. II. Cor. 5, 1. 2. τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ) und ἀφθαρσία, δόξα und δύναμις an sich tragen

---

der Gläubigen eingeht, liegt in dem praktischen Interesse, das seine Leser hatten. Für sie handelte es sich um die Frage: Was dürfen wir als Christi Angehörige für uns erwarten?

Digitized by Google

(I. Cor. 15, 42. 43). Daß wir eine solche Leiblichkeit zu erwarten haben, wird uns dadurch verbürgt, daß Christus als der letzte Adam zum πνεῦμα ζωοποιοῦν erhoben ist. Denn wie der erste Adam, der zur ψυχὴ ζῶσα geworden ist, ein seinem geistigen Wesen entsprechendes Werkzeug seiner Bethätigung im σῶμα ψυχικόν besaß, so muß auch der zweite Adam ein seinem höheren Geistesleben entsprechendes Organ im σῶμα πνευματικόν besitzen (v. 44—45). Und haben wir als Glieder der adamitischen Menschheit das Bild des ἄνθρωπος χοϊκός getragen, so werden wir als Glieder der neuen Menschheit auch das Bild des ἄνθρωπος ἐπουράνιος im geistlichen Leibe an uns tragen (v. 47—49). Hat doch Gott die zum Heil Erkorenen dazu bestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Röm. 8, 29 cf. II. Cor. 3, 18), und steht doch von Christo selber zu erwarten, daß er als σωτήρ dereinst das σῶμα τῆς ταπεινώσεως der Seinen derart verwandeln werde, daß es seinem eignen σῶμα τῆς δόξης gleichgestaltet wird (Phil. 3, 21).

Ausgestattet mit einem Leibe, der durchaus des Geistes williges und geschicktes Werkzeug ist, werden aber die Gläubigen in der zukünftigen Herrlichkeit allen Einwirkungen der σάρξ und des κόσμος οὗτος schlechterdings entrückt sein. Fleisch und Blut, die während des irdischen Lebens den natürlichen Wesensbestand des Menschen bildeten, bleiben ja nach I. Cor. 15, 50 von der Anteilnahme an dem Reiche Gottes ausgeschlossen. Drum sind die θλίψεις, παθήματα und ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός völlig gegenstandslos für die Erben des Gottesreichs geworden. Der Sieg des πνεῦμα über die σάρξ, der in Christi Kreuzestod und Auferstehung ein für alle Mal errungen ist, kommt für die durch ihn erlöste Menschheit in dem Reiche der Vollendung zu unbedingter Durchführung und allseitiger Offenbarung. Während in der Gegenwart der völligen Ausgestaltung des in Christo dargebotenen neuen Geisteslebens durch den Fortbestand der σάρξ noch Schranken gezogen sind, wird dereinst alle hemmende Einschränkung ein Ende haben. Schon hier eröffnet der Geist dem Gläubigen den Blick in die Tiefen der Gottheit (I. Cor. 2, 10—12), aber so lange der Christ noch im Fleische lebt, trägt doch sein Einblick in die göttlichen Geheimnisse noch nicht den Charakter eines unmittelbaren Schauens, wir sehen jetzt durch

Digitized by Google

einen Spiegel in einem Rätsel. Wenn aber dereinstfalle irdisch-sinnlichen Schranken und Hüllen gefallen sind, entfaltet der Geist der Offenbarung seine volle Kraft, indem er den Gläubigen unmittelbar in den ewigen Reichtum der göttlichen Gnade hineinschauen läßt. Der zu geistlichem Wesen Erhobene steht nunmehr dem im Geiste sich ihm bezeugenden Gott πρόσωπον πρὸς πρόσωπον gegenüber, alles Stückwerk der Erkenntnis hat für ihn ein Ende (I. Cor. 13, 12). Und wenn schon in der Gegenwart da Freiheit waltet, wo der Geist im Herzen wirksam ist, so wird doch die Offenbarung dieser Freiheit jetzt noch durch den Druck gehemmt, der sich in der irdisch-sichtbaren Welt immer wieder auf das Gemüt des Christen legt. Wenn aber dieser Druck gehoben ist, wird sich die ἐλευθερία der Gläubigen als eine ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ darstellen, in welcher des Geistes Siegesgewalt zu vollem Ausdruck kommt (Röm. 8, 21).

Volle Anteilnahme an dem in Christo erschienenen Heil und damit vollendete Gemeinschaft mit dem Gott der Gnade, herrliche Offenbarung der bisher in der Verborgenheit des Herzens bewahrten Güter und herrliche Offenbarung des im Innern sich entfaltenden neuen Wesens: das ist es, was unter der Wirksamkeit des lebendigmachenden Geistes den von ihm Erfüllten dereinst zu teil werden wird. Der Geist, durch den die zukünftige Welt schon jetzt eine lebendige Gegenwart für den Gläubigen gewonnen hat, wird in der Vollendung seine Lebenskraft beweisen, indem er die von ihm Erfüllten vollkommen in das himmlische Wesen hineinversetzt. Und dient schon in der Gegenwart sein beseligendes, heiligendes und erleuchtendes Wirken dazu, Gottes Heilsgedanken bei den Menschenkindern zur lebendigen Verwirklichung zu bringen, so muß all' sein Wirken schließlich dem Zwecke dienen, daß Gott Alles in Allem sei (I. Cor. 15, 28). Gott ist die allein bestimmende Lebensmacht geworden, wenn alle Glieder seines Reiches ausschließlich dem Zuge seines Geistes folgen, und wenn sie alle rückhaltlos sich von den Lebenskräften dieses Geistes durchdringen und verklären lassen.

Digitized by Google

Schlußfolgerungen über das Wesen des Geistes.

Überblicken wir zum Schluß das Zeugnis des Apostels von dem Geiste Christi in seiner vielseitigen Entfaltung, so tritt uns aus diesem Zeugnis eine überaus lebendige, auf reicher praktischer Erfahrung beruhende Anschauung von diesem Geist und seinen Kundgebungen entgegen. Aber je mehr des Apostels Aussagen über den Empfang des Geistes und über seine Kraftentfaltung der unmittelbare Ausdruck frisch sprudelnden Lebens sind, und je mehr sie in dieser ihrer Eigenschaft bei den Gliedern der jungen christlichen Gemeinden in der Heidenwelt auf inneres Verständnis rechnen dürfen, um so weniger entsteht das Bedürfnis, durch Aufstellung einer lehrhaften Definition sich über das Wesen des Geistes zu verständigen. Was der Geist sei, verspüren die Christen, denen Paulus schreibt, an den lebendigen Geisteswirkungen, unter deren Einfluß sie stehen. Die lebensvolle Anschauung, die sie aus dieser Erfahrung schöpfen, hat für sie ungleich höheren Wert, als irgend eine scharf abgrenzende Lehrbestimmung über das Wesen des Geistes haben könnte. Ja, im Besitze dieser unmittelbaren Anschauung, würden sie von einer begrifflichen Definition des πνεῦμα nicht sowohl eine Förderung als vielmehr eine Veräußerlichung ihrer christlichen Erkenntnis zu erwarten haben.

Unter diesen Umständen konnte es auch unsere Aufgabe nicht sein, das Verständnis des paulinischen Zeugnisses vom Geiste durch Aufstellung einer Definition des Begriffes πνεῦμα bei Paulus zu vermitteln. Es mußte vielmehr unsere Aufgabe sein, in die lebendigen Anschauungen einzuführen, die der Apostel in seinem Christenstande von dem Walten und Wirken des Geistes gewonnen hat. Sollte es nicht aber nunmehr sich empfehlen, das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen in einer bestimmt formulierten Definition zusammenzufassen? Sollte nicht für

Digitized by Google

das wissenschaftliche Verständnis der pauliniſchen Lehre vom πνεῦμα unentbehrlich ſein, was für das praktiſch-religiöſe Verſtändnis derſelben ſehr wohl entbehrt werden konnte? Zunächſt iſt auf die Gefahr hinzuweiſen, die auch dem wiſſenſchaftlichen Verſtändnis der pauliniſchen Gedanken aus dem Verſuch einer derartigen Definition erwachſen muß. Es wird ſchwerlich möglich ſein, eine Formel aufzuſtellen, die gleichzeitig im Stande iſt, den Reichtum der pauliniſchen Anſchauung vom πνεῦμα zu umſpannen und die innere Lebendigkeit derſelben abzuſpiegeln. Dazu kommt, daß wir es bei dem Geiſte überhaupt mit einer Größe zu thun haben, die wir wohl beſchreiben, nicht aber im eigentlichen Sinne definieren können. „Es wird ebenſo wenig gelingen, eine Realdefinition vom Geiſte zu geben als vom Leben. Das Urſprüngliche läßt ſich nicht ableiten.“[1])

Wenn wir aber auf die Aufſtellung einer eigentlichen Definition des pauliniſchen πνεῦμα verzichten, und wenn wir die Schwierigkeit empfinden, die ſich auch der Aufſtellung einer zuſammenfaſſenden Beſchreibung entgegenſtellt, ſo ſind wir nach Darlegung der mannigfachen Kundgebungen des πνεῦμα doch verpflichtet, die aller Mannigfaltigkeit ſeiner Selbſtbezeugung zu Grunde liegende innere Einheit desſelben abſchließend zum Ausdruck zu bringen. Zugleich aber nötigt das Mißverſtändliche und Irreführende, das den innerhalb der neueren Theologie aufgeſtellten Weſensbeſtimmungen des pauliniſchen πνεῦμα vielfach anhaftet, zu einer nach verſchiedenen Richtungen hin ſich wendenden Abwehr.

Zunächſt erinnern wir uns daran, daß der altteſtamentliche Gebrauch von רוּחַ die Grundlage für den neuteſtamentlichen Gebrauch von πνεῦμα bildet. רוּחַ bezeichnet im Hebräiſchen den Hauch, und zwar ſowohl den Hauch des Windes, als den Hauch des Odems. Aus letzterer Bedeutung entwickelt ſich die des Geiſtes. Im Odem kommt das Leben zum Ausdruck, und wiederum eignet dem Odem beſeelende, belebende Kraft. Dem entſprechend erſcheint im altteſtamentlichen Begriff des Geiſtes als das entſcheidende Moment, daß er Prinzip des Lebens iſt. Der Geiſt Gottes iſt der göttliche Lebensodem, durch welchen die Kreatur belebt wird, er iſt das göttlich Beſeelende und Treibende

[1]) So A. Krauß im Theolog. Komment. zu I. Cor. 15. 1864 p. 157.

Digitized by Google

in den Menschenkindern überhaupt und in den Organen der Offenbarung insbesondere. Gleicherweise ist das πνεῦμα im neuen Testament das innerlich Beseelende und Belebende. Als πνεῦμα τοῦ θεοῦ ζῶντος ist es der Lebensodem, in welchem Gott seine himmlischen Lebenskräfte den heilsbedürftigen Menschenkindern mitteilt.

Allen Kundgebungen dieses Geistes aber ist nach dem Zeugnis des Apostels das gemeinsam, daß sich das πνεῦμα in ihnen als das Widerspiel der σάρξ erweist. In Fleisch und Geist stehen zuvörderst Irdisches und Himmlisches, Vergängliches und Unvergängliches, Nichtigkeit und Herrlichkeit, Tod und Leben einander gegenüber. Auf dem Gebiet des innerpersönlichen Lebens aber offenbart sich der Gegensatz Beider in dem Kampf zwischen menschlicher Thorheit und göttlicher Weisheit, knechtischer Furcht und kindlicher Freude, sündlichem Begehren und heiliger Zucht. Und auf dem Gebiet des Gemeinschaftslebens tritt dem κόσμος, in dem die σάρξ ihr Wesen hat, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ als ein gegliedertes Ganze gegenüber, in dem das πνεῦμα seine Kräfte entfaltet.

Geben sich aber alle Wirkungen des Geistes, die der Christ erfährt, als Gegenwirkungen gegen das Fleisch in seiner empirischen Erscheinung zu erkennen, so stellen sie sich, positiv betrachtet, insgesamt als Auswirkungen des in's Fleisch gesandten und durch Kreuz und Auferstehung hindurch zur Herrlichkeit erhobenen Messias dar. Zielt auf seine Erscheinung alles Wirken des Geistes im A. B. ab, so ist es nunmehr im N. B. des Geistes Amt, sein Heilswerk in der sündigen Menschheit zur Aneignung zu bringen und sein himmlisches Leben in den Gläubigen Gestalt gewinnen zu lassen. Dies Werk betreibt er allewege, mag er nun in der Verborgenheit der Herzen erneuernd walten, mag er in der Gemeinde als dem Leibe Christi seine Gnadengaben spenden, mag er in der künftigen Vollendung belebend und verklärend wirksam sein.

Diese innere Gebundenheit des Geisteswirkens an die geschichtliche Person Jesu Christi liefert den Beweis, daß der Geist von Paulus nicht einfach als die metaphysische Substanz des Unendlichen aufgefaßt ist, wie es nach dem Urteil von Holsten der Fall ist.[1])

[1]) Zum Ev. des Paul. u. Petr. p. 393 vgl. auch p. 369. 70.

Digitized by Google

Vollends aber ist die Anschauung zurückzuweisen, daß der Geist als Substanz des Unendlichen irgend materiell von Paulus gedacht sei.[1]) Wie wenig eine derartige Anschauung aus Stellen wie Röm. 5, 5. I. Cor. 2, 12; 15, 40 ff. II. Cor. 3, 18; 4, 6. Gal. 4, 6 abgeleitet werden könne, ist von Wendt im Wesentlichen zutreffend dargelegt.[2]) In I. Cor. 2, 12 und Gal. 4, 6 liegt allerdings ausgesprochen, daß Paulus in dem Geist, der den Gläubigen verliehen ist, eine von oben stammende göttliche Realität erkennt. Aber weder der Ausdruck *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* noch das Verbum *ἐξαποστέλλειν* nötigen zu der Anschauung, daß der Geist als ein himmlischer Stoff aus Gott hervorgegangen sei.[3]) Wenn aber in Röm. 5, 5 von einer Ausgießung der Liebe Gottes durch den heiligen Geist und in II. Cor. 4, 6 von dem Aufgehen eines Lichtes in den Herzen die Rede ist, so darf das Bildliche dieser Aussagen nicht übersehen werden. Der Geist kann sehr wohl mit einem ausgegossenen Wasserstrome und mit einem aufleuchtenden Lichte verglichen werden, ohne irgend materiell gedacht zu sein.

---

[1]) Holsten a. a. O. p. 378. Pfleiderer im Paulinismus p. 200 „das paulinische *πνεῦμα* ist an sich ein übersinnlicher Stoff, der zu der irdisch-sinnlichen Stofflichkeit der *σάρξ* das konträre Gegenteil bildet. — Immateriell kann es nur relativ heißen, sofern es nicht irdische und sinnliche Stofflichkeit ist, sondern himmlischer, übersinnlicher Stoff." In dem „Urchristentum" lehren diese Ausführungen bei Pfleiderer nicht wieder, vielmehr heißt es dort p. 255 „Auch ihm (dem Paulus) ist der Geist eine übernatürliche göttliche Lebenskraft, heilig, unvergänglich, lebendig und belebend, das Gegenteil des schwachen, unreinen und vergänglichen Erdenstoffes oder des Fleisches und seines natürlichen Lebens, der Seele." Und während im „Paulinismus" die *σώματα πνευματικά* als die aus der himmlischen Lichtsubstanz (des Geistes) bestehenden Leiber bezeichnet waren, und es vom Geiste hieß, daß er selber Material für Körper werde (p. 201), heißt es dagegen im „Urchristentum" (p. 295) „der neue Leib wird als Organ des himmlischen Geistes ebenso diesem entsprechend aus himmlischer Substanz bestehen, wie der jetzige Leib, der irdischen Seele Organ, derselben entsprechend aus irdischem Fleischesstoff besteht." Hienach scheint Pfleiderer neuerdings zwischen dem himmlischen Geist und der himmlischen Substanz des neuen Leibes zu unterscheiden und den Geist nicht mehr selbst irgendwie materiell aufzufassn.

[2]) a. a. O. p. 140—145.

[3]) Aus welchem Grunde Holsten sich auf I. Cor. 2, 12 beruft, ist Wendt ganz entgangen. Nicht das Verbum *λαβεῖν*, das sich ja auch an anderen Stellen, an denen vom Geistesempfang die Rede ist, wiederfindet, sondern die Kennzeichnung des Geistes als aus Gott her stammenden bot der Auffassung Holstens eine Stütze.

Digitized by Google

Wird in der Gleichnisrede gerade das Übersinnliche mit Vorliebe durch das Sinnliche abgebildet, so auch das Immaterielle durch das Materielle. Von hier aus erklärt sich auch das Wort des Apostels in II. Cor. 3, 18, in dem nicht an eine irgend materielle Umwandlung vom Geiste her zu denken ist, sondern vielmehr an eine innere Verklärung der Gesinnung und des Gemüts. Und wenn in der Vollendungszeit der Geist in der That auch auf die Leiblichkeit der Gläubigen eine verklärende und belebende Wirkung ausübt, so folgt hieraus nicht, daß er selber eine himmlische Lichtsubstanz sei, sondern lediglich, daß er in seiner göttlichen Energie die Kraft besitze, auch das leibliche Leben so zu gestalten, daß es ihm völlig dienstbar wird.[1]) So wenig Gott selbst von Paulus als himmlische Lichtsubstanz von übersinnlicher Materialität angesehen ist, so wenig verbindet sich auch mit seiner Anschauung vom Geiste Gottes die Vorstellung einer himmlischen, übersinnlichen Materie.

In Abwehr jener irrtümlichen Auffassung des paulinischen πνεῦμα verfällt aber Wendt in den entgegengesetzten Fehler, indem er aus Scheu vor einer irgend substantiellen Anschauung des Geistes denselben als göttliche Kraftwirkung oder als den Gesammtumfang der in verschiedener Art sich kundgebenden übernatürlichen Kraftwirkungen, in denen Gott sich offenbart, bezeichnet.[2]) Allerdings erscheinen die Begriffe πνεῦμα und δύναμις bei Paulus eng mit einander verbunden[3]). Ja, wir werden mit Wendt sagen können, daß der Geist selbst bei Paulus als wirkende Gotteskraft angeschaut sei[4]). Aber ist es denn zulässig, für das Urteil, daß der Geist wirkende Gotteskraft sei, das andere einzusetzen, daß er göttliche Kraftwirkung sei? Wendt selbst unterscheidet ja anderweit zwischen dem Geiste als der bewegenden Gotteskraft und ihren Äußerungen und Wirkungen. In seinen Wirkungen tritt der Geist in die Erscheinung, aber er geht nicht in ihnen auf. Am allerwenigsten aber ist es zulässig, den Geist als den Gesamtumfang der übernatürlichen Kraftwirkungen Gottes zu bezeichnen. Als göttliche Kraft-

[1]) Zu I. Cor. 15, 44 (σῶμα πνευματικόν) vgl. p. 366. 67.

[2]) a. a. O. p. 139—146, bes. p. 140. 145, vergl. gegen Wendt J. Köstlin a. a. O. p. 50. 51.

[3]) Vgl. oben p. 181.

[4]) a. a. O. p. 144.

Digitized by Google

wirkungen stellen sich u. a. die im Glauben vollbrachten Heilungs- und Wunderthaten, die erregten Ergüsse der Zungenredner, die mannigfachen Zeugnisse von dem Heil in Christo dar. Dürfen wir nun sagen, daß die Summe dieser Erscheinungen den Geist ausmache, oder müssen wir vielmehr sagen, daß der Gesamtumfang dieser Erscheinungen sich als Auswirkung einer einheitlichen, treibenden und wirkenden Gottesmacht darstelle? Der Geist übt nach Paulus ein ἐνεργεῖν, er ist nicht selbst ein ἐνέργημα (I. Cor. 12, 6. 10. 11). In Matth. 26, 64 wird Gott selbst als δύναμις bezeichnet (cf. Hebr. 1, 3). Ohne Zweifel wird aber Wendt dieser Stelle gegenüber auf die Identifizierung der Vorstellungen einer wirkenden Kraft und einer Kraftwirkung verzichten. So wenig Gott selbst als Kraftwirkung angeschaut werden kann, so wenig ist auch der Geist Gottes von Paulus als solche angesehen. Vielmehr erscheint der Geist, der ein göttliches ἐνεργεῖν ausübt, als Träger überirdischer Gotteskraft. Drum kann ihm selber in Röm. 15, 13. 19 δύναμις zugeschrieben werden (ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου).

In Hinblick darauf, daß es sich bei Wendt vielleicht nur um Mißverständlichkeit der Ausdrücke handelt, hätte ich darauf verzichten können, auf die bei ihm sich findende Vertauschung der Begriffe näher einzugehen, wenn nicht diese Vertauschung geeignet wäre, die Wahrheit zu verdunkeln, daß der Apostel in dem göttlichen πνεῦμα freilich nicht eine materielle Substanz, allerdings aber eine einheitliche lebendige Größe von objektiver Realität sieht. Nicht als eine Summe göttlicher Kraftwirkungen, sondern als die wirksame Lebensmacht, in der Gott in Christo dem Gläubigen lebendig gegenwärtig ist, stellt sich das πνεῦμα τοῦ θεοῦ in dem paulinischen Zeugnis dar.

Diese objektive Realität, in der der göttliche Geist dem menschlichen Geiste sich bezeugt, erscheint aber völlig außer Acht gelassen, wenn man den Geist als das Bewußtsein der Gotteskindschaft, als das Bewußtsein der Begnadigung durch Gott oder als die Heilsgewißheit auffaßt.[1]) Zu einer derartigen Auffassung wird man keinesfalls „von den Quellen gedrängt." Vielmehr erscheint nach den Quellen des Paulinismus das Bewußtsein der Gotteskindschaft als das Ergebnis des Geistes-

[1]) So E. Issel, der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament, p. 56 vgl. p. 22.

Digitized by Google

zeugnisses (Röm. 8, 16 τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ — — ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ). Die zuletzt gekennzeichnete Auffassung knüpft ebenso wie die unmittelbar zuvor erwähnte an die Ausführungen an, die Ritschl unter Bezugnahme auf das paulinische Zeugnis über das Wesen des Geistes giebt.[1]) Man wird diesen Ausführungen darin nur zustimmen können, daß der Geist nicht als eine Art unwiderstehlicher Naturkraft und nicht als ein stoffliches Wesen aufzufassen sei. Durch die Ablehnung dieser Auffassungen werden wir aber keinesfalls genötigt, mit Ritschl unter dem Geist „den gemeinsamen Gedanken von Gott als unserem Vater zu verstehen, sofern derselbe als umfassendes Motiv des religiösen und sittlichen Lebens unserer Abhängigkeit von der Welt und den Trieben nach Gütern relativen Wertes entgegengesetzt und deshalb die Kraft ist, sowohl unsere Vorstellungen und Stimmungen über die Welt zu berichtigen als auch die Triebe zu beschränken, zu ordnen und in den Dienst der übernatürlichen Lebensaufgabe zu nehmen."[2]) Gewiß eignet das gekennzeichnete Vermögen nach dem paulinischen Zeugnis dem heiligen Geist. Aber es eignet ihm nicht als einer „Formbestimmtheit des menschlichen Ich"[3]), sondern vielmehr als der göttlichen Lebensmacht, die dem Ich seine Bestimmtheit aufprägt. Der Geist ist bei Paulus nicht der gemeinsame Gedanke von Gott als unserem Vater und das umfassende Motiv des religiösen und sittlichen Lebens, sondern er ist der bestimmende göttliche Faktor, der die rechte Erkenntnis Gottes als des Vaters mitteilt und die entscheidenden Motive für das Handeln giebt. Er ist nicht eine Formbestimmtheit des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern der lebendige Träger der göttlichen Gnadengegenwart im Menschen.[4]) Allerdings geht der Geist aus Gott in das Innere des Menschen ein, aber er geht nicht in demselben auf, so daß er lediglich zu einer menschlichen Bewußtseinsform würde. Vielmehr behauptet er nach des Apostels Zeugnis dem christlichen Bewußtsein gegenüber seine objektive Realität, seine tragende

[1]) Rechtf. u. Vers. 2. Aufl. 3. Bd. p. 493—495. 560—564.
[2]) a. a. O. 562.
[3]) a. a. O. 562.
[4]) vgl. Cremer, bibl. theol. Wörterb. 5. Aufl. p. 742—749 „der heil. Geist, d. i. Gott in seiner Gnaden- und Heilsgegenwart."

Digitized by Google

Kraft und seine überragende Hoheit. (Vgl. u. a. Röm. 8, 23—27, wo von dem στενάζειν des Christen das στενάζειν des Geistes unterschieden wird). Er geht auch nicht in der Gemeinde auf, die von ihm beseelt wird. Auch ihr gegenüber nimmt er eine überragende Stellung ein (cf. I. Cor. 12, 11 cf. v. 28). Vielmehr ist er in der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen mit seiner ganzen Fülle aufgegangen (II. Cor. 3, 18. I. Cor. 15, 45). In ihm steht er als objektive Lebensmacht den Gläubigen und der Gemeinde gegenüber. Und eben sofern die Gläubigen in Glaubensverbindung mit dem erhöhten κύριος stehen, stehen sie auch im Vollbesitz des πνεῦμα τοῦ κυρίου.[1])

Wird aber der heilige Geist von dem Apostel als eine lebendige göttliche Realität angesehen, so erhebt sich die Frage, ob Paulus die Wirkungen dieser Lebensmacht als persönliche Wirkungen angeschaut und ob er in dem Geiste selbst eine in sich selbständige Persönlichkeit gesehen habe. Diese Frage verliert ihre Berechtigung dadurch nicht, daß der Begriff der Persönlichkeit, der ja in seiner gegenwärtigen Bedeutung modernen Ursprungs ist, bei Paulus fehlt. Es bleibt doch auch bei Fehlen des Begriffs und Namens die Frage, ob Paulus dem Geiste Funktionen zuschreibt, die wir nach unserem Sprachgebrauch als Funktionen persönlichen Lebens bezeichnen würden, und ob er von dem Geiste selbst eine Vorstellung gehabt hat, die mit der Vorstellung sich deckt, welche wir mit dem Wort „Persönlichkeit" verbinden.

Als das entscheidende Kennzeichen persönlichen Lebens sehen wir ein mit bewußtem Willen geschehendes Handeln an. Finden wir dies Kennzeichen wieder, wenn wir auf die Kundgebungen des Geistes in den Gläubigen schauen? In freier Machtvollkommenheit teilt der Geist nach I. Cor. 12, 11 seine Gaben in der Gemeinde aus, einem Jeden, wie er will; mit eindringender Energie erforscht er Alles, auch die Tiefen Gottes (2, 10—13), er übt dem Gläubigen gegenüber ein διδάσκειν (v. 13) und ein μαρτυρεῖν (Röm. 8, 16), er ist in dem kindlichen Gebet der Christen der treibende Faktor und übt

[1]) Es bedarf der Beachtung, daß der in der Gemeinde wirkende Geist doch nirgend als πνεῦμα τῆς ἐκκλησίας bezeichnet wird. Soll er in seiner Eigentümlichkeit gekennzeichnet werden, so wird er vielmehr als πνεῦμα τοῦ θεοῦ ζῶντος oder als πνεῦμα χριστοῦ, πν. κυρίου, πν. τοῦ υἱοῦ bezeichnet.

Digitized by Google

für den im Gebet Ermattenden selber mit seinen Seufzern ein ὑπερεντυγχάνειν (Gal. 4, 6. Röm. 8, 26), er teilt die entscheidenden sittlichen Antriebe mit und wird betrübt, wenn denselben nicht entsprochen wird (8, 14. Gal. 5, 18. Eph. 4, 30). Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Aussagen, wie die in I. Cor. 12, 11; 2, 10. Röm. 8, 16 enthaltenen eine bildliche Auffassung in keiner Weise zulassen, so werden wir hiernach sagen müssen, daß nach Paulus Überzeugung der Christ die Einwirkungen des Geistes als persönliche Einwirkungen erfährt. Indem Paulus sein innerstes persönliches Leben vom heiligen Geist bestimmt weiß, sieht er in dieser bestimmenden Macht nicht eine unpersönliche Kraft, die unbewußt und willenlos waltete, sondern er sieht in ihr den persönlichen Gottesgeist, der zielbewußt und sittlich nötigend auf ihn einwirkt. Wenn er des Geistesbesitzes sich freut, so erkennt er im Geist nicht ein irgend sachlich geartetes Gut, sondern er besitzt im Geiste Gottes persönliche Vaterliebe und Christi Gnade (Röm. 5, 5. II. Cor. 13. 13). Das Leben im Geist ist ihm ein Leben persönlicher Wechselwirkung zwischen dem gläubig hinnehmenden Kinde Gottes und dem Gnade, Kraft und Leben darbietenden Gottesgeist.

Aber wenn der Christ nach Paulus die Einwirkungen des heiligen Geistes, die seinen Gnadenstand begründen und erhalten, als persönliche Einwirkungen erfährt, die eben als solche auf persönliches Hinnehmen und Eingehen rechnen, so folgt hieraus nicht, daß sich der heilige Geist für ihn als eine von Gott und Christus unterschiedene Persönlichkeit mit für sich bestehendem Selbstbewußtsein und Selbstentscheiden darstellt[1]). Vielmehr erfährt der Christ eben in den persönlichen Einwirkungen, die vom Geiste ausgehen, die Einwirkungen des erhöhten Herrn und die Selbstbezeugungen des Vaters. Indem der Geist in dem Herzen waltet, übt Christus sein ἐνδυναμοῦν und Gott sein ἐνεργεῖν in demselben (Phil. 4, 13; 2, 13). Die δύναμις πνεύματος, in der der Apostel seine Arbeit treibt, ist eine δύναμις τοῦ Χριστοῦ und eine δύναμις θεοῦ (Röm. 15, 19. II. Cor. 12, 9. I. 2, 5). Die Austeilung der Gnadengaben geht gleicherweise auf ein ἐνεργεῖν des Geistes und auf ein ἐνεργεῖν

[1]) Es sei daran erinnert, daß die kirchliche Unterscheidung von drei Personen in der Gottheit nicht in dem Sinne einer Unterscheidung dreier Persönlichkeiten im modernen Sinne gemeint ist.

Digitized by Google

Gottes zurück (I. Cor. 12, 11. 6. v. 28. Gal. 3, 5. vgl. Eph. 4, 11, Χριστὸς ἔδωκεν), und dem καθὼς βούλεται in I. Cor. 12, 11, dessen Subjekt der Geist ist, entspricht ein καθὼς ἠθέλησεν in v. 18, als dessen Subjekt sich Gott darstellt. Die vom Geist Gelehrten sind θεοδίδακτοι (I. Cor. 2, 13—15. I. Thess. 4, 9). Und wenn in der Vollendung einst das ζωοποιεῖν des Geistes zu seinem Ziele kommt, so vollzieht sich in demselben das ζωοποιεῖν Christi und das ζωοποιεῖν des Vaters (II. Cor. 3, 6. I. Cor. 15, 45. 22. Röm. 8, 11).

Sind aber die Wirkungen des Geistes Wirkungen des Sohnes und des Vaters, ist in dem Wollen und Erkennen des Geistes Gottes Wollen und Erkennen unmittelbar enthalten, so steht trotz dieser innigen Zusammenfassung mit dem Sohn und Vater der Geist nach des Apostels Zeugnis doch dem Sohne und dem Vater wieder in gewisser Selbständigkeit gegenüber. Allerdings wird der Geist in den paulinischen Briefen nicht in der Weise, wie es im Johannesevangelium geschieht, als ein ἄλλος von dem Sohne unterschieden (14, 16 ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν). Eine solche Unterscheidung drängte sich auf, wenn denen, die bisher sich an die sichtbare Erscheinung des Herrn gehalten hatten, angesichts seines Scheidens von der Welt ein zureichender Ersatz geboten werden sollte. Von dem Beistand, den der Herr in seinem Erdenwandel ihnen geboten hatte, hob der Beistand scharf sich ab, den ihnen der vom Vater zu sendende Geist gewähren sollte. Für Paulus aber, der nicht durch die Selbstbezeugung des im Fleische Wandelnden, sondern vielmehr durch die Offenbarung des Erhöhten zum Glauben geführt war, und dessen Auge seither unverwandt auf den Gekreuzigten und Auferstandenen gerichtet stand, mußte sich die Selbstbezeugung des zu himmlischem Geistesleben Erhobenen und die Wirksamkeit des lebendigmachenden Geistes zu einer lebendigen Einheit zusammenfassen. Ihm ist der von dem Vater ausgesandte Geist der Geist des Sohnes, der Messiasgeist, der Geist des Herrn, ihm stellt der Sohn sich selbst in seiner Erhöhung als lebendigmachender Geist, ja als τὸ πνεῦμα dar. So entschieden aber in diesen Bezeichnungen die innige Verbindung zum Ausdruck kommt, die zwischen dem Sohne und dem Geiste besteht, so deutlich unterscheidet der Apostel doch auch wiederum zwischen dem in's Fleisch gesandten und aus dem Kreuzestod zum Leben auferweckten Herrn und

Digitized by Google

zwischen dem in die Herzen der Gläubigen ausgegossenen Geist. Nachdem der Vater seinen Sohn von sich aus in die Welt gesendet hat, damit er das geschichtliche Erlösungswerk vollbrächte, hat er in einer neuen Gnadenthat von sich aus den Geist seines Sohnes in die Herzen der Gläubigen ausgesandt, damit er das durch den Sohn erworbene Heil zu innerer Aneignung brächte (Gal. 4, 4. 6. Röm. 8, 3)[1]). Als der geschichtliche Messias hat der Sohn den Kreuzestod erlitten und waltet er nach seiner Auferstehung zur Rechten Gottes, um für die Seinen einzutreten und mit göttlicher Machtvollkommenheit sein *βασιλεύειν* und *κυριεύειν* auszuüben (Röm. 8, 34; 14, 9. I. Cor. 15, 25). Und vor dem hoffenden Auge des Apostels steht die Wiederkunft des Herrn, bei der derselbe sich in seiner Sohnesherrlichkeit, die jetzt der Welt verborgen ist, offenbaren wird, um rettend und richtend sein geschichtliches Erlösungswerk zu vollenden (Col. 3, 4. I. Thess. 4, 16. II. Cor. 5, 10). Derartige Aussagen können vom Geiste nicht gethan werden. Wohl übt auch der Geist ein *ὑπερεντυγχάνειν* für die Gläubigen, aber die Stätte dieses Eintretens ist nicht der Thron der göttlichen Majestät, sondern die Verborgenheit des Menschenherzens (vgl. Röm. 8, 26 mit 34). Wohl regiert auch der Geist der Christen Leben, aber während der Sohn in geschichtlich erworbener Herrenstellung (Röm. 14, 9. Phil. 2, 9—11) den Menschenkindern gegenübersteht, beruht die Macht des Geistes darauf, daß in ihm die geschichtlich kundgewordene göttliche Gnade eine lebendig-wirksame Gegenwart in den Menschenherzen gewinnt. Wohl übt auch der Geist in der Vollendung eine entscheidende Wirkung aus, aber während der Sohn sich den an ihn Glaubenden als der andere Adam in seiner verklärten Menschheit darstellen wird, wird der Geist auch dann sich als die göttliche Lebensmacht erweisen, die von Innen heraus die Menschen umgestaltet. Zusammenfassend dürfen wir hienach im Anschluß an Röm. 5, 8 u. 5 sagen, daß die Liebe Gottes in Christo dem Gekreuzigten zu ihrer objektiven geschichtlichen Darstellung vor der Welt, im Geiste aber zu ihrer lebendigen Selbstmitteilung an die Herzen kommt. Dient aber eben diese Selbstmitteilung dazu, daß Christi Leben

[1]) Vgl. p. 120. 121 und 301. 302.

Digitized by Google

in die Seinen übergeht, so führt sie auf der andern Seite auch dahin, daß Christus in seiner objektiven Herrenstellung bei den Gläubigen Anerkennung findet. In dem Geiste, in welchem Christus dem Gläubigen sich zu eigen giebt, tritt der Gläubige wiederum Christo bekennend gegenüber (I. Cor. 12, 3).

Wie aber in dem Zeugnis des Apostels der erhöhte Herr und der lebendigmachende Geist aufs Innigste mit einander verbunden und doch wieder von einander unterschieden werden, so wird der Geist auch mit dem Vater bald zu einer lebendigen Einheit zusammengefaßt, bald wieder ihm deutlich gegenübergestellt. Im Geist bezeugt der Vater uns seinen Liebeswillen, in welchem er uns unser Heil von Ewigkeit her zugedacht und in der Fülle der Zeit in Christo dargeboten hat (Röm. 8, 16. I. Cor. 2, 10. 7. 12). Im Geiste aber tritt wiederum der Gläubige zu Gott. Ja, der von Gott ausgesandte Geist eint sich so innig mit dem gläubigen Herzen, daß seine Regungen zu Regungen des menschlichen Herzen werden. In dieser innigen Zusammenfassung mit dem Menschenherzen aber tritt der Geist Gotte selbst als eine von ihm unterschiedene Größe gegenüber. Er übt Gotte gegenüber ein ἐντυγχάνειν für die Heiligen, in deren Herzen er waltet. Und wenn die unaussprechlichen Seufzer, die er ausstößt, Gotte verständlich sind, so wird der Grund hiefür nicht darin gefunden, daß es ja Gottes eigner Geist sei, der in ihnen sich bethätige, sondern vielmehr darin, daß das Verborgene der Herzen Gotte offenbar sei (Röm. 8, 26. 27). In gleicher Weise erscheint der Geist Gotte gegenüber mit dem Menschenherzen zu einer Einheit verbunden, wenn auf ihn der Abbaruf zurückgeführt wird, der aus dem bewegten Herzen des Gläubigen zu Gott empordringt (Gal. 4, 6).

Steht aber nach dem Zeugnis der Apostel der Geist, sofern er sich mit dem Menschenherzen eint, dem himmlischen Vater und dem erhöhten Herrn in einer gewissen Selbständigkeit gegenüber, so darf diese Anschauung nicht einfach in die andere umgesetzt werden, daß der Geist in Gottes ewigem Wesen dem Sohne und dem Vater als gesonderte Persönlichkeit gegenüberstehe. Des Apostels Interesse ist durchaus auf die göttliche Heilsoffenbarung, d. h. auf das errettende Handeln des lebendigen Gottes gerichtet. Über Gottes immanentes Wesen und über das innertrinitarische

Digitized by Google

Verhältnis des Geistes zum Vater und zum Sohne Auskunft zu geben, liegt ihm fern. Sein Trost und seine Freude liegt darin, daß Gott im Sohne die Welt mit sich versöhnt hat und im Geiste an dieser Versöhnung uns Anteil giebt, und daß wir als die Erlösten Jesu Christi im Geiste freien Zugang zu dem Vater haben. (Vgl. Eph. 2, 18). Allerdings begegnen uns in den paulinischen Briefen ὁ θεός, ὁ κύριος und τὸ πνεῦμα wiederholt unmittelbar nebeneinander, so daß sie sich als eine Dreiheit darstellen. An allen diesen Stellen aber handelt es sich um ein dreifaltiges göttliches Offenbarungswirken, das auf unser Heil abzielt (I. Cor. 12, 4—6. II. Cor. 13, 13. Eph. 4, 4—6. Vgl. auch Stellen wie Röm. 8, 11. 16. 17. Eph. 2, 18. 20—22. Tit. 3, 6 u. a.) Insbesondere enthält auch II. Cor. 13, 13 keine Aussage über das innergöttliche Verhältnis, in dem der Vater und der Sohn zum Geiste stehen. Vielmehr handelt es sich in jenem Segenswunsch allein darum, die christlichen Leser der Gnade unsers Herrn Jesu Christi anzubefehlen, in welcher die väterliche Liebe Gottes sich ihnen unmittelbar bezeugt, und an welcher die lebendige Selbstmitteilung des heiligen Geistes ihnen Anteil giebt.[1]) In gleicher Weise ist, wie wir gesehen haben[2]), auch die Aussage I. Cor. 2, 11 auf die Offenbarungswirksamkeit des Geistes zu beziehen. Aus Gott stammt der Geist, der in den Christen waltet, und zu Gott führt er hin. Christum bringt er den Herzen nahe, und wiederum hebt er die Herzen zu Christo empor. Als göttliche Lebensmacht löst er die Gläubigen aus der Verflochtenheit in das vergängliche Wesen des Fleisches und der Welt und unvergänglichen Lebens aus Gott macht er sie teilhaftig. Darin liegt nach des Apostels Überzeugung die entscheidende Bedeutung des πνεῦμα τοῦ θεοῦ enthalten.

Schritt für Schritt ist uns bei unserer Untersuchung entgegengetreten, welche hervorragende Stellung das Zeugnis von dem heiligen Geiste in dem Gesamtzeugnis des Apostels Paulus einnimmt. Das gesamte Denken des Apostels steht unter dem Einfluß seiner Wertschätzung des Geistes. Wenn er auf die Zeit des alten Bundes zurückschaut, in der die Verheißung und das

---

[1]) Vgl. p. 204—206 mit Anm. 1 zu II. Cor. 13, 13.
[2]) Vgl. p. 291. 92.

Digitized by Google

Gesetz die entscheidenden Faktoren waren, so stellt sich das Gesetz ihm als *νόμος πνευματικός* und die Verheißung als *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* dar. Und wenn er auf die Vollendung vorausblickt, so tritt vor sein Auge ein göttliches *ζωοποιεῖν διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα* und eine Ausstattung der Gläubigen mit einem *σῶμα πνευματικόν*. Bis in die Peripherie der paulinischen Gedanken erstreckt sich aber der Einfluß seiner Anschauung vom Geiste, weil das Innerste seines persönlichen Lebens dadurch ergriffen ist, daß sich im Geiste der Gekreuzigte und Auferstandene ihm zu eigen gegeben hat. Durch den Geist, der in seinem Herzen waltet, ist das geschichtliche Erlösungswerk, das in der Kreuzigung und Auferweckung Christi geschehen ist, als gegenwärtig wirksam in sein persönliches Leben eingetreten. Durch den Geist, in dem sich ihm der zur Herrlichkeit erhobene Herr bezeugt, hat die zukünftige Erlösung und Verherrlichung tragende Kraft für ihn gewonnen. Und indem der Geist des am Kreuz erworbenen Heiles ihn gewiß macht und sein ewiges Erbe ihm fest verbürgt, giebt er seinem gegenwärtigen Christenstande innere Lebendigkeit und Kraft. In der innigen Gemeinschaft des lebendigen Gottes, zu der ihn der Geist erhebt, ist er eine neue Kreatur geworden. Wo der Geist des Herrn waltet, da herrscht Friede und Freude, Freiheit und Leben. In seliger Gewißheit getröstet sich der vom Geist Getriebene seines Kindesstandes, ob auch in der Welt noch so Vieles ihn an der Liebe Gottes irre machen will. In königlicher Freiheit steht er allem weltlichen Wesen und aller äußeren Satzung gegenüber, weil sein Herz durch den Geist, der in ihm waltet, fest an den Herrn gebunden ist. Mit sieghafter Kraft ist er ausgerüstet, um den Kampf gegen die Begierden des eigenen Fleisches durchzuführen, und Klarheit des Blickes ist ihm verliehen, um allen verwirrenden Einflüssen der Welt gegenüber Gottes Gnadenrat und heiligen Willen sicher zu erkennen. Zuversicht des Glaubens, Spannkraft der Hoffnung, Willigkeit der Liebe, schöpft der mit Christo im Geist Verbundene immer neu aus der Fülle dieses Geistes.

Ein unerschöpflicher Reichtum göttlicher Gaben und Kräfte ist in dem Geist des Herrn den Christen aufgeschlossen. Ein

Digitized by Google

überaus vielseitiges Leben entfaltet sich da, wo der Geist regiert. In aller Mannigfaltigkeit ist aber doch ein einheitlicher Grundzug zu erkennen. Allüberall bewährt der Geist sich in der Gemeinde als der *Geist Christi*, dessen Werk darin besteht, das in Christo erschienene Heil zum persönlichen Eigentum der Berufenen zu machen und Christum in ihnen Gestalt gewinnen zu *lassen*.

Digitized by Google

Anhang.

Der Gebrauch des Artikels in der Verbindung mit πνεῦμα.

Wenn in den pauliniſchen Briefen πνεῦμα ſehr häufig ohne Artikel ſich findet, noch häufiger aber mit dem Artikel verbunden erſcheint, ſo erhebt ſich die Frage, welcher Art die Gründe geweſen ſeien, die bald zum Verzicht auf den Artikel, bald zum Gebrauch desſelben geführt haben. Suchen wir eine Antwort auf dieſe Frage, die wiederholt die Exegeten beſchäftigt hat, ſo müſſen wir von vornherein einer zwiefachen Gefahr gegenüber auf der Hut ſein. Einmal beſteht die Gefahr, auf Grund allgemeiner ſachlicher und grammatiſcher Erwägungen oder auf Grund der Auslegung einzelner Stellen beſtimmte Kategorieen aufzuſtellen, die zu eng ſind, um die Fülle eigentümlich gearteter Ausſagen, die uns in den pauliniſchen Briefen begegnen, in ſich aufzunehmen. Anderſeits hat es viel Verlockendes, angeſichts der Undurchführbarkeit einer Eingliederung der verſchiedenen Ausſagen in ſtreng geſchiedne Rubriken auf die Ermittelung der Gründe, die bald zum Weglaſſen bald zum Gebrauch des Artikels geführt haben, überhaupt zu verzichten. Wir würden aber dann auch auf die Erkenntnis der feinen Nüancierungen des Gedankens verzichten, die ohne Zweifel häufig durch Anwendung oder Beiſeitlaſſung des Artikels erreicht ſind. Wir werden gewiß überzeugt ſein dürfen, daß der verſchiedene Gebrauch des Artikels nicht einfach aus ſprachlicher Willkür zu erklären iſt. Zugleich werden wir aber nicht erwarten dürfen, daß in jedem Falle für den Gebrauch und den Nichtgebrauch dieſelben Gründe entſcheidend geweſen ſind. Sachliche, ſprachliche, ſtiliſtiſche, vielleicht auch rythmiſche Gründe werden wirkſam geweſen ſein, um den verſchiedenen Ausſagen des Apoſtels ihre beſtimmte Geſtalt zu geben. Bei jeder Stelle würde von Neuem zu fragen ſein, welche Gründe hier maßgebend geweſen ſind. Immerhin wird von einer

Digitized by Google

Stelle aus Licht auf viele andern fallen. Drum werden wir versuchen, an einigen verschieden gearteten Stellen uns den Gebrauch des Artikels bei πνεῦμα zu veranschaulichen. Dabei knüpfen wir an charakteristische Erklärungsversuche an, die in der neueren Theologie gemacht sind.

Zunächst begegnet uns die Anschauung, daß Paulus den Artikel gebraucht habe, wenn er von dem göttlichen Geist geredet habe, daß er dagegen den Artikel habe fehlen lassen, wenn der menschliche Geist gemeint sei.[1]) Diese Anschauung ist völlig undurchführbar. Gerade an denjenigen Stellen, an denen unzweifelhaft vom menschlichen Geist die Rede ist, findet sich der Artikel (I. Cor. 5, 3; 7, 34. Col. 2, 5). Und wiederum sind die Stellen zahlreich, an denen das artikellose πνεῦμα den göttlichen Geist bezeichnet (Gal. 5, 18 cf. Röm. 8, 14. 4. 5. 9 u. a.). Daß der Artikel an jenen erstgenannten Stellen mit πνεῦμα verbunden ist, hat darin seinen Grund, daß dort der Geist als die eine bestimmte Seite des menschlichen Wesens der andern Seite desselben (τὸ σῶμα, ἡ σάρξ) gegenübergestellt wird.

Wie erklärt es sich aber, daß πνεῦμα als Bezeichnung der höheren göttlichen Lebensmacht bald mit dem Artikel ausgestattet ist, bald denselben entbehrt? Harleß[2]) meint, daß πνεῦμα da den Artikel habe, wo es als eine reale göttliche Objektivität dem menschlichen Ich gegenübersteht, daß es aber den Artikel da verliere, wo es als dem menschlichen Subjekt innewohnend angeschaut wird. „Die Selbständigkeit eines Nominalbegriffes, welche der Artikel ausdrückt, geht verloren, wenn ich ihn als Besitztum eines anderen denke." Das relativ Berechtigte dieser Anschauung liegt darin, daß πνεῦμα allerdings da mit dem Artikel versehen ist, wo es als eine dem menschlichen Ich objektiv gegenüberstehende Größe angeschaut wird (vergl. Röm. 8, 26 τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν). Aber nicht immer hat der Gebrauch des Artikels in einer derartigen Gegenüberstellung seinen Grund, und nicht ist der Wegfall des Artikels daraus zu erklären, daß der Geist als Besitz des menschlichen Subjektes gedacht sei. Harleß selbst erkennt an, daß τὸ πνεῦμα auch den göttlichen

[1]) Krumm, de notionibus psychologicis paulinis p. 41: πνεῦμα divinum articulo (τὸ) ornatum esse, humanum carere.

[2]) Commentar über den Brief an die Epheser 1858 p. 266—268 (zur Auslegung von Eph. 2, 22).

Digitized by Google

Geist als uns innewohnenden bezeichnen könne, aber er hält daran fest, daß auch dann die objektive Selbständigkeit desselben dem Ich gegenüber betont werden solle. Seine Auffassung scheitert aber an Gal. 5, 18. 22. 25. In allen diesen Versen erscheint der göttliche Geist als die innerlich treibende Lebensmacht im Gläubigen. Während aber in v. 18 der Artikel fehlt, wird er in v. 22 gebraucht, und wiederum fehlt er in v. 25. Man wird aber nicht sagen können, daß das πνεῦμα in höherem Grade als eine reale Objektivität gedacht sei, wenn von einem καρπὸς τοῦ πνεύματος geredet wird, als wenn ein ἄγεσθαι πνεύματι in Frage steht. Die in v. 22 gekennzeichnete christliche Gesinnung ist doch eine Frucht des Geistes eben, weil derselbe innerstes Besitztum und treibende Kraft im Menschen geworden ist.

Sollte aber vielleicht das Fehlen des Artikels vor πνεῦμα darin seine Erklärung finden, daß πνεῦμα nach Art eines nom. propr. gebraucht ist, das mit dem Artikel verbunden werden kann aber desselben nicht bedarf? Indem Meyer bei der Auslegung von Röm. 8, 4 und Gal. 5, 16 für diese Auffassung eintritt,[1]) beruft er sich darauf, daß in gleicher Weise auch θεός und κύριος als Eigennamen gebraucht seien. Indes Bezeichnungen wie die letztgenannten konnten doch viel leichter zu Eigennamen werden, als dies bei πνεῦμα der Fall war. Vor allem aber ist zu beachten, daß in den Darlegungen von Röm. 8 und Gal. 5, in denen es sich um die Schilderung des Gegensatzes von πνεῦμα und σάρξ handelt, der Artikel nicht nur bei πνεῦμα, sondern auch bei σάρξ bald steht, bald fehlt. Ja, in den zahlreichen Antithesen jener Abschnitte steht der Artikel entweder sowohl vor σάρξ als auch vor πνεῦμα (Gal. 5, 17; 6, 8. Röm. 8, 5. 6), oder er fehlt sowohl vor σάρξ als auch vor πνεῦμα (Gal. 5, 16. cf. 3, 3. Röm. 8, 4. 5. 8. 9. 13 f.). Die Begriffe σάρξ und πνεῦμα unterliegen also hier hinsichtlich des Gebrauchs des Artikels den gleichen Bedingungen. Da nun σάρξ nicht als nom. propr. aufgefaßt werden kann, ist auch für das Fehlen des Artikels vor πνεῦμα der Grund nicht in dem etwaigen Charakter dieses Begriffes als eines Eigennamen zu suchen.

Für die Erkenntnis der sachlichen Gründe, die vielfach zum Gebrauch und wiederum zum Wegfall des Artikels geführt haben,

[1]) In den von Weiß und Sieffert besorgten Neubearbeitungen des krit. ereg. Handbuchs ist die Auffassung von πνεῦμα als nom. propr. aufgegeben.

Digitized by Google

ist der Abschnitt Gal. 3, 2—5 lehrreich. Wenn wir dort in v. 2 τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, in v. 3 ἐναρξάμενοι πνεύματι und in v. 5 wieder ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα lesen, so springt sogleich in die Augen, daß hier in v. 2 und 5 der Artikel vor πνεῦμα nicht fehlen konnte, daß er aber in v. 3. fehlt, weil die Verwendung, die der Begriff πνεῦμα hier findet, von derjenigen sachlich verschieden ist, die er in v. 2 und 5 gefunden hat. In v. 2 und 5 wird der Geist durch die Beifügung des Artikels als eine bestimmte Größe gekennzeichnet. Als eine solche mußte er hingestellt werden, wenn es sich darum handelte, den konkreten Geistesbesitz der Christen auf seinen Ursprung zurückzuführen. Hatte es sich aber in v. 2 um die Frage gehandelt, woher die Galater den in ihnen waltenden Gottesgeist empfangen haben, so ist in v. 3 nicht davon die Rede, daß ihr ἐνάρξασθαι durch diesen ihren verliehenen Geist bestimmt war, sondern es kommt darauf an, daß es seiner Art nach πνεῦμα war, was damals den entscheidenden Einfluß übte.[1]) Haben sie bei ihrem Eintritt in den Christenstand von einer Macht sich bestimmen lassen, die πνεῦμα war, wie dürfen sie da Vollendung suchen, indem sie einer Macht sich beugen, die entgegengesetzt geartet ist?

Die gleichen Gründe, die in Gal. 3, 2 - 5 bestimmend gewesen sind, haben ohne Zweifel auch an zahlreichen anderen Stellen, bald zum Gebrauch, bald zum Wegfall des Artikels geführt. Da wird der Artikel gebraucht, wo es sich darum handelt, durch πνεῦμα den bestimmten Geist zu bezeichnen, der den Gläubigen mitgeteilt ist. Da fehlt der Artikel aber, wo die bestimmende göttliche Lebensmacht ihrer Art nach gekennzeichnet werden soll. Den gleichen Bedingungen wie Gal. 3, 3 unterliegen z. B. Aussagen wie Röm. 2, 29; 7, 6; 8, 4[2]) II. Cor. 3, 6a. Gal. 4, 29; 5, 16 auch I. Cor. 2, 4 u. a.[3]) Mit Gal. 3, 2 und 5 aber stehen vor

[1]) Auch Meyer deutet hier das Fehlen des Artikels dahin, daß es sich um einen qualitativen Gegensatz handle. Insbesondere tritt aber Hofmann für diese Auffassung ein: „Beide Male, vor πνεύματι und vor σαρκί, fehlt der Artikel, weil nicht gesagt werden soll, daß es dieß, sondern daß solches es gewesen, womit sie begonnen haben und womit sie jetzt abschließen." a. a. O. II. 1. p. 52.

[2]) Vgl. Weiß in der Neubearbeitung der krit. exeg. Handb. v. Meyer zu dieser Stelle.

[3]) Zu vergleichen sind auch Aussagen wie I. Cor. 12, 10. 14, 32 πνεύματα προφητῶν oder II. Thess. 2, 2 μήτε διὰ πνεύματος, an denen πνεῦμα als Gattungsbegriff erscheint.

Digitized by Google

Allem solche Aussagen auf gleicher Linie, in denen ebenfalls von der Thatsache des Geistesempfanges oder der Geistesmitteilung die Rede ist. (Gal. 3, 14. II. Cor. 1, 22; 5, 5 vgl. auch Gal. 4, 6 und I. Thess. 4, 8 wo der mitgeteilte Geist noch näher in seiner heilsgeschichtlichen Bestimmtheit gekennzeichnet wird). Freilich fehlt der Artikel in Röm. 8, 15. Eph. 1, 17. II. Tim. 1, 7, aber an diesen Stellen handelt es sich nicht darum, welchen, sondern was für einen Geist die Christen empfangen haben resp. empfangen sollen. Wenn aber der Artikel Röm. 5, 5 in einer Aussage über die Mitteilung des Geistes fehlt, so erklärt sich dies hier daraus, daß πνεῦμα bereits durch das Adj. ἅγιον als der bestimmte göttliche Geist bezeichnet war. Dient doch das Adjektivum ἅγιον in den meisten Fällen nicht dazu, die sittliche Art und Beschaffenheit, sondern vielmehr die heilsgeschichtliche Stellung des πνεῦμα hervorzuheben.[2]) Auch ohne Artikel bezeichnet πνεῦμα ἅγιον dann, gleich dem artikellosen πνεῦμα θεοῦ, den bestimmten Geist, in dem sich Gott den Gläubigen bezeugt (I. Cor. 12, 3. Röm. 14, 17; 15, 13. 16 — Röm. 8, 9. 14. I. Cor. 7, 40. II. Cor. 3, 3).[3]) Von πνεῦμα ἅγιον und von πνεῦμα θεοῦ darf gesagt werden, was von πνεῦμα allein abgelehnt werden mußte, daß sie als Bezeichnungen einer einzig dastehenden Größe unter Umständen wie Eigennamen gebraucht werden. (Anders freilich II. Cor. 6, 6. I. Thess. 1, 5). Da aber führen auch sie den Artikel, wo die Heiligkeit des Geistes oder seine Gottangehörigkeit besonders hervorgehoben werden soll (I. Thess. 4, 8. Eph. 4, 36 — I. Cor. 2, 11. 14; 3, 16; 6, 11). Dabei ist zu beachten, daß πνεῦμα in der Verbindung mit dem Genitiv θεοῦ dann den Artikel führt, wenn θεοῦ ihn hat, daß aber dann der Artikel auch vor πνεῦμα wegfällt, wenn er vor dem Genitiv fehlt. Paulus schreibt entweder τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ oder πνεῦμα θεοῦ. Grammatisch möglich würden auch Verbindungen wie πνεῦμα τοῦ θεοῦ oder τὸ πνεῦμα θεοῦ sein,[4]) aber der Apostel folgt einer stilistischen Regel wenn er den Artikel entweder mit dem regierenden Wort und mit dem abhängigen Genitiv oder aber mit keinem von beiden verbindet.

---

[1]) Vgl. p. 234.

[2]) Vgl. das artikellose βασιλεία θεοῦ als Bezeichnung des bestimmten Gottesreiches I. Cor. 6, 9. 10; 15, 50. Gal. 5, 21.

[3]) So findet sich in II. Cor. 3, 17 τὸ πνεῦμα κυρίου. Vgl. auch Verbindungen wie ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Eph 5, 20 und τὸ ὄνομα κυρίου Röm. 10, 13.

Digitized by Google

Daß auf Gebrauch und Wegfall des Artikels auch weiterhin stilistische Gründe Einfluß geübt haben, wird durch die Beobachtung nahe gelegt, daß gewisse casus und gewisse Präpositionen den Gebrauch des Artikels bei πνεῦμα zu begünstigen scheinen, während andere casus und Präpositionen den Wegfall begünstigen. Überblicken wir die beiden Abschnitte, in denen der Gegensatz von Fleisch und Geist vor Allem zur Entfaltung kommt, Gal. 5, 16—25, resp. — 6, 10 und Röm. 8, 1—17, so tritt uns in jedem dieser Abschnitte ein häufiger Wechsel in Gebrauch und Nicht-Gebrauch des Artikels vor σάρξ und πνεῦμα entgegen. Es wird nicht unmöglich sein, für diesen Wechsel an jeder einzelnen Stelle sachliche Gründe aufzufinden, und es soll auch von mir nicht in Abrede gestellt werden, daß sachliche Gründe entscheidend mitgewirkt haben. Aber es scheint mir, daß dieselben den schnellen Wechsel nicht überall allein erklären. Beachtung verdient jeden Falls, daß in diesen Abschnitten der Genitiv πνεύματος durchgehends mit dem Artikel verbunden ist (Röm. 8, 2. 5. 6. Gal. 5, 17. 22; 6, 8), während bei dem Dativ πνεύματι durchgehends der Artikel fehlt (Röm. 8, 9. 13. 14. Gal. 5, 16. 18. 25; 6, 1). Ferner hat πνεῦμα in der Verbindung mit den Präpositionen ἐν und κατά c. acc. den Artikel nicht bei sich (Röm. 8, 4. 5. 9. Gal. 6, 1; cf. 4, 29, besondere sachliche Gründe führen Röm. 1, 9 und I. Cor. 12, 8. 9. zum Gebrauch desselben), dagegen wird der Artikel gesetzt, wenn die Präpositionen εἰς, ἐκ und κατά c. gen. in Frage kommen (Gal. 5, 17; 6, 8). Diese Beobachtungen finden in den Briefen des Apostels auch anderweit wesentlich ihre Bestätigung. Wenn nicht besondere sachliche Gründe entgegenwirken, (wie II. Cor. 3, 6. I. 2, 4 einerseits und I. Cor. 14, 15. Röm. 12, 11 anderseits), so wird der gen. πνεύματος von Paulus mit dem Artikel ausgestattet, während der dat. πνεύματι ohne Artikel bleibt.

Wie weit hie und da rythmische Gründe von Einfluß gewesen sind, wird sich schwerlich feststellen lassen. Bei einem Verfasser wie Paulus, der auf Wohllaut und Vollklang der Sprache nicht die gleiche Sorgfalt verwendet als etwa der Verfasser des Hebräerbriefes, werden sie aber hinter sachlichen und grammatischen Gründen gewiß sehr zurückgetreten sein.

Digitized by Google

Digitized by Google

Verzeichnis

der behandelten Stellen aus den pauliniſchen Briefen.

Römerbrief.

	Seite
c. 1, 3	22. 24.
— 4	49. 113—117. 119. 188. 234.
— 7	282.
— 9	74. 81. 284.
— 11	248. 317. 321. 325.
— 16. 17	186.
— 17	152.
— 18—32	213.
— 19—23	67.
— 21	165.
— 23. 25	38.
— 24	33. 34. 46.
— 26	46.
— 28	64. 65. 67. 69.
— 32	68. 69.
c. 2, 5	165.
— 7	186. 187.
— 14—16	69—71. 179.
— 15	203.
— 27—29	92.
— 28. 29	71. 163. 164. 195. 262.
— 28	24.
c. 3, 6	40.
— 19	40.
— 19. 20	70.
— 20	20. 40.
— 22. 23	171. 188.
— 27	273.
— 31	274. 275.
c. 4, 1	25.
— 4. 5	257.
— 11	208. 209.
— 13	97.
— 15	52. 195.
— 16	257.
— 25	151.
c. 5, 1	282.
— 1. 2	188.
— 1—4	176. 177.
c. 5, 2—5	213. 223.
— 2—4	221.
— 5	12. 13. 176—179. 180. 234. 372. 377.
— 6—10	179.
— 8	212.
— 11	221.
— 12	93.
— 12—21	44. 50—53. 182. 183.
— 14	184.
— 15—17	317.
— 17	186. 187.
— 18	187.
— 19	212.
— 21	186. 187.
c. 6, 1—14	192.
— 3—14	143—146.
— 4	361.
— 6	31. 34. 284.
— 9	183.
— 10	271.
— 10. 11	175. 212. 261.
— 11	180. 256.
— 12	32. 34. 46. 183. 185.
— 12. 13	284.
— 13—19	282.
— 13	32.
— 14	183. 204. 257.
— 15—23	271.
— 17	166.
— 19	20. 21. 31. 32. 34.
— 22	282.
— 22. 23	186. 187. 286.
— 23	33. 93. 183. 317.
c. 7.	43.
— 1	261.
— 4	106. 146. 182. 272.
— 4. 6	261.
— 5	14. 26. 32. 34. 93. 162. 183.
— 6	92. 104. 146. 160. 182. 204. 256. 271.

Digitized by Google

		Seite
c. 7,	7—25	63—66. 90—95.
—	7—23	44.
—	7 ff.	257.
—	7. 8	93.
—	8	26.
—	8—10	183.
—	10—13	184. 185.
—	10. 13	92. 93.
—	12	195. 237.
—	14—23	244. 245.
—	14	27. 90. 91. 93.
—	15	68. 91.
—	16	202.
—	17. 18	28.
—	18. 20	26. 34.
—	18	44.
—	22	63. 65. 202.
—	23	32. 34. 64.
—	23. 24	194.
—	23—25	33.
—	24	14. 27. 104. 105. 183. 185. 193.
—	25	34. 44. 70. 81. 104. 105.
c. 8.		9.
—	1—4	104—113.
—	1—3	193.
—	1 ff.	389.
—	1	170.
—	2	12. 91. 99. 119. 145. 162. 181. 182. 186. 241. 242. 245. 271.
—	2—13	182.
—	3	31. 47—50. 91. 174. 379.
—	4—11	293.
—	4—9	245.
—	4—8	26.
—	4 ff.	386.
—	4	262. 273. 274.
—	5—7	28.
—	5	162 242.
—	6—11	279.
—	6. 7	43. 44.
—	6	42. 193. 217.
—	7—9	14.
—	7	26. 43. 244. 262.
—	8	242.
—	9—11	112. 113 163. 167. 168. 170. 176.
—	9	125. 145. 194. 204. 242.
—	10. 11	175. 188.
—	10	33. 74. 75. 79. 81. 82. 174. 185. 190. 194.

		Seite
c. 8,	11	185. 193. 207. 360. 362—365. 378.
—	12—14	242. 245.
—	12. 13	191. 279.
—	13	32—34. 182. 192. 193. 279. 282. 284.
—	14—17	194—204. 301.
—	14	200. 242. 243. 279. 377.
—	15	12. 196—204. 206. 313. 343.
—	16	74. 79. 200—204. 283. 375. 376 f.
—	17	187. 206. 212. 214. 215.
—	18	187. 211. 215.
—	19—27	215—218
—	20—22	195
—	21	40. 206. 368.
—	23	160. 162. 197. 206—207. 360.
—	26. 27	163. 215—218. 376. 380.
—	26	342. 343. 377. 379.
—	27	71. 164.
—	28—39	218—219.
—	28	258. 302.
—	29	367.
—	30	188. 285.
—	31	180.
—	31—39	193. 204.
—	31—35	107.
—	32	174. 212.
—	33. 34	109. 186.
—	34	113. 122. 174. 379.
—	35	174. 213.
—	36	213.
—	39	302.
c. 9,	1	202. 203. 236. 283.
—	3	22.
—	4	199.
—	5. 8	22. 24.
—	23	188.
c. 10,	8—10	165. 166.
—	10. 14	313.
—	15	325.
—	16—18	128. 129.
c. 11,	12. 15	41.
—	14	22
—	16	233.
—	29	317.
—	33	331.
—	33—36	291.
—	34	292.
c. 12,	1	284.

Digitized by Google

	Seite
c. 12, 2	46. 65. 282. 283. 297.
— 4. 5	305. 306.
— 4—6	316. 317.
— 6	318. 327. 328.
— 6—8	358.
— 6 ff.	324.
— 7	347. 348.
— 8	335. 348. 350. 356.
— 10	253
— 11	74. 78.
— 12	221. 223.
— 17. 18	253.
c. 13, 7. 8	275.
— 9	258.
— 13. 14	29.
— 14	282.
c. 14, 1—15, 13	275.
— 1	276.
— 3—12	270.
— 5	283.
— 7—9	176.
— 9	186. 261. 272. 379.
— 13	276.
— 15	255. 276. 314.
— 17	223. 234. 250. 308. 359.
— 23	254.
c. 15, 1. 2	314.
— 3. 7	273.
— 13	181. 210. 211. 224. 234. 250. 374.
— 16	138. 152. 154.
— 18. 19.	138. 248.
— 19	181. 347. 374. 377.
— 27	22. 321.
— 30	253.
c. 16, 1	348.
— 2	281.
— 5	303.
— 19	298.
— 25	248.
— 26	188.

I. Cor.-Brief.

	Seite
c. 1, 2	282.
— 4—9	278.
— 4—7	318.
— 4. 5	316. 330.
— 5	212.
— 6	325.
— 7	317.
— 17	137. 140. 214. 325. 333.
— 18—31	290.
— 18	100. 213. 290.
— 20	41.
— 23	100. 213.
— 23. 24	289. 290.
— 26—31	135.
c. 1, 26—29	41.
— 26—28	320.
— 26	24. 25.
— 29	20.
— 30	151. 170. 176.
— 31	221.
c. 2, 1. 4. 13	333.
— 1—5	135—137.
— 2	99. 289.
— 3	248.
— 4. 5	181. 290.
— 5	152. 377.
— 5. 6	63.
— 6—3, 3	301.
— 6—16	9. 135 f. 289—295.
— 6	40.
— 6. 7	333.
— 7. 8	331.
— 8	212.
— 9	258.
— 10	48. 289.
— 10—13	376 f.
— 10—12	74. 291. 292. 367.
— 11	14. 73. 74. 81. 381.
— 12	13. 41. 372.
— 13—15	321. 378.
— 13. 14	331.
— 14	36. 38. 41. 45. 62.
— 14. 15	300.
c. 3, 1	27. 289. 321.
— 1—3	36. 295.
— 3	27. 29. 38. 290.
— 3. 4	278.
— 6—8	325.
— 10	325.
— 16	176. 278. 308.
— 17	308.
— 21—23	40. 269. 270.
c. 4, 5	71. 208.
— 15	325.
— 20	308. 359.
— 21	251. 252. 326.
c. 5, 3	18.
— 3. 4. 5	74—76. 326.
— 5	79.
— 10	42.
c. 6, 1—6	297.
— 2	40.
— 9. 10	206.
— 11	147. 149—152
— 12	269. 270. 276.
— 12—20	33.
— 13	31. 37. 46.
— 13—15	285.
— 15—17	169.
— 17	171. 175.

Digitized by Google

	Seite
c. 6, 18	33.
— 19	162. 176. 235. 236. 284. 308. 366.
— 20	75. 285.
c. 7, 5	52.
— 7	317. 318. 324.
— 14	233.
— 19	274.
— 23	270.
— 25	326.
— 28	22.
— 31	40. 269.
— 33. 34	40.
— 34	74—76. 234. 282. 285.
— 40	297. 326. 327.
c. 8—10	275 ff.
c. 8, 1	314.
— 1—7	297.
— 3	258. 302.
— 6	86.
— 7. 10. 12	283.
— 11—13	276.
— 11	255.
— 13	277.
c. 9, 2	325.
— 11	22. 321.
— 19	270. 275. 276.
— 20. 21	272.
— 27	284.
c. 10, 2	86.
— 3. 4.	85—87. 313. 314.
— 6	85.
— 12	279.
— 13	246.
— 14—22	87.
— 16. 17	305.
— 18	22. 24 265.
— 21	86.
— 23	269. 276.
— 28. 29	283.
— 29	270.
— 32	304.
c. 11, 1	273.
— 32	40.
c. 12—14	9. 315—350.
c. 12, 1	321.
— 2. 3	319. 342.
— 3	234 f. 272. 313. 339. 355.
— 4	317. 321.
— 4—6	322. 381.
— 6	374. 378.
— 7—12	316.
— 7	321 f. 324. 339.
— 8	318. 332. 333. 356.
— 8—10	324. 330.
— 9	346.

	Seite
c. 12, 10	327. 335. 337. 339. 342. 344. 374.
— 11	318. 321. 339. 374. 376—78.
— 12—30	316.
— 12	306. 316.
— 13	12. 140—143. 146 f. 307. 310 ff. 315.
— 14—17	316.
— 15—20	337.
— 18	318. 378.
— 21—24	337.
— 24—26	314.
— 26	202.
— 27	306.
— 28	304. 318. 323—325. 327. 330. 331. 335. 337. 342. 347—350.
— 28. 29.	346. 347.
— 29	327.
— 29. 30	316. 355.
— 30	337. 344.
— 31	357.
c. 13, 1	342.
— 1—3	356 f.
— 1. 8	337.
— 2	346. 355.
— 2. 8. 9.	327. 330—33.
— 4—7	253.
— 5	37.
— 6	202.
— 8—12	332.
— 12	173. 368.
— 13	211.
c. 14.	327 ff. 337—346.
— 1—4	344.
— 1	321. 324. 327. 357.
— 2	338.
— 3	328. 335.
— 4	343.
— 5	337. 339. 344.
— 6	328. 329. 332. 343.
— 7—12	338.
— 12	324 344 357.
— 13	344. 345.
— 14—19	338.
— 14—16	339—343.
— 14	328.
— 14. 15	72. 74. 217.
— 15—17	345.
— 17—19	343.
— 20	343.
— 23	338.
— 24. 25	327.
— 25	71.
— 26	324. 330. 344. 346.

Digitized by Google

	Seite
c. 14, 27	343. 345. 346.
— 27-33	358.
— 28	342. 343. 345.
— 29—31	327.
— 29. 31	328. 335.
— 30—32	328. 329.
— 32	231.
— 39	344. 357. 358.
c. 15, 2	326.
— 8	100. 288.
— 9	304.
— 10	320.
— 11	313.
— 12	100.
— 17. 19	211.
— 19	187.
— 22—28	285.
— 22	360 365. 378.
— 22. 23	170.
— 25	379.
— 28	368.
— 35—49	18. 19
— 37. 38	17.
— 39	18.
— 40 ff.	372.
— 42. 43	366—367.
— 42—44	182.
— 43	187.
— 44	193. 373.
— 44—49	366—367.
— 44. 45	73. 74.
— 44—46	36.
— 45-47	43. 45.
— 45	15. 62. 117—119. 181. 360. 376. 378.
— 47—49	15.
— 50	15. 16. 35. 40. 182. 193. 206. 367.
— 51. 52	365.
— 54	365.
— 56	93.
c. 16, 15	349.
— 18	74. 77.
— 19	303.

II. Cor.-Brief.

c. 1, 1	282.
— 3	204.
— 4	220.
— 5—7	220. 222.
— 11	317.
— 12	29. 41. 234. 283. 297.
— 14	221.
— 17	29.
— 21. 22	12. 13. 209. 247.
— 22	163. 166. 208.
— 24	224.

	Seite
c. 2, 11	52.
— 13	74. 77.
— 14. 16	133.
— 15. 16	183. 186.
— 16. 17	320.
c. 3 u. 4.	300. 301.
c. 3.	9. 266—269.
— 2	71.
— 2. 3	309. 312.
— 3—11	182.
— 3	15. 92. 137. 163. 165. 166. 188. 311.
— 3. 6. 8. 9	131—33.
— 4—6	320.
— 6	92. 93. 95. 132. 181. 182. 188. 195. 268. 378.
— 7	92. 93.
— 8	140.
— 8. 9	102. 103.
— 9	93. 152. 195.
— 12	268.
— 12—18	287.
— 14—18	120. 267.
— 16—18	133. 167.
— 16. 17	99. 166.
— 17	119—122. 125. 267. 376.
— 18	122—125. 160. 188. 247. 282. 372. 373.
c. 4, 1—6	133. 268. 269.
— 4	52. 188.
— 4—6	287. 288.
— 6	157. 167. 188. 372.
— 7	46. 220. 284.
— 7—18	219. 220.
— 8. 9	213.
— 10-5, 5	182.
— 10—15	175.
— 10—12	188. 189. 220.
— 10. 11	18. 46. 137.
— 10	285.
— 11	54.
— 12	169.
— 13	87. 88. 133. 137.
— 14	361. 365.
— 16	64. 220. 248. 282.
— 17	187. 220.
— 18	16. 188.
c. 5, 1—5	365. 366.
— 1-4	59. 208.
— 1	35. 54. 284.
— 5	12. 208.
— 5. 6	223.
— 6—9	217.
— 7	173.

Digitized by Google

	Seite
c. 5, 10	32. 33. 284. 365. 379.
— 12	24. 71.
— 13—15	255.
— 14—16	247.
— 14. 15	272 f.
— 15	37. 192.
— 16	24. 25. 297.
— 17—20	132.
— 17 f.	247.
— 17	159. 160. 282.
— 19	41. 48.
— 20	325.
— 21	48. 49. 109. 190.
c. 6, 4—10	212. 213.
— 6	236. 237. 251.
— 6. 7	181.
— 10	221. 223.
— 14—7, 1	46.
— 16	308.
— 16—18	176.
c. 7, 1	34. 45. 75. 234. 282.
— 4	221.
— 5	22
— 10	42.
— 13	74. 77.
c. 8, 2	222.
— 7	330.
— 8. 9	255. 273.
— 10. 11	66.
c. 10, 2. 3	30. 42. 54. 162.
— 3—5	280.
— 4. 5	320.
— 17	221.
c. 11, 3	51. 52.
— 4	136. 313. 326.
— 6	330. 333.
— 14	52.
— 16	41.
— 18	24. 213.
— 26	213.
— 30	221.
c. 12, 7—12	320.
— 7	52.
— 8—10	176.
— 9	181. 188. 377.
— 9. 10	220—22. 248.
— 12	347.
— 15	62.
— 18	284.
c. 3, 3—5	168. 169. 175.
— 3	138. 188. 191.
— 4	112. 117. 118. 138 188. 191. 212. 361.
— 5	167. 171.
— 9	221.
— 13	204—206. 234. 377. 381.

	Seite
Gal.-Brief.	
c. 1, 6	278.
— 6—8	313.
— 6. 7	264.
— 8. 9	326.
— 10	270.
— 11—20	302.
— 11. 12	54.
— 12	289.
— 13	304.
— 15. 16	288.
— 15	319.
— 16	20.
c. 2, 1—5	277.
— 4. 5	261.
— 14	191. 195.
— 15	41.
— 16	20. 256.
— 19	180. 192. 271. 272.
— 19. 20	261.
— 20	162. 167. 168. 171—174. 192. 212. 255.
— 21	214. 263.
c. 3, 1—4, 6	8.
c. 3, 1—14	127—131.
— 1—5	313.
— 1	168. 264.
— 2	12. 91.
— 2 u. 5	127—131.
— 2—5	387.
— 3	25. 41. 195. 261—63. 278.
— 5	12. 91. 176. 179 f. 317. 346. 355. 378.
— 6—14	96—99.
— 6—13	265.
— 8	96. 97.
— 10	195.
— 11. 12	95. 186
— 12	90.
— 13. 14	100—101. 104. 111.
— 13	109. 190.
— 14	95. 96. 127—31. 137. 166.
— 15—29	95. 98.
— 16	83. 95.
— 18	96.
— 19	95. 269.
— 21	91. 95.
— 22. 24	95.
— 24.	83.
— 26—28	147—149.
— 26. 27	171.
— 26	200.
— 27	282.
— 27 f.	143. 145. 147. 148. 170.
— 28	142. 270. 304. 315.

Digitized by Google

	Seite
c. 3, 29	145. 265.
c. 4, 1—7	194. 195.
— 3	41. 266.
— 4	115.
— 4 u. 6	121. 379.
— 5—7	199.
— 5	197. 260.
— 6	12. 13. 103. 121. 125. 163. 166 196—199. 206. 313. 343. 372. 377.
— 7	206.
— 8—10	195. 196.
— 8—21	264.
— 9	41. 302.
— 12	263.
— 19	168. 247. 282.
— 21—31	22. 264—66.
— 23	23. 84. 95.
— 24	85.
— 29	23. 84. 85. 87. 95. 114. 213.
c. 5, 1	195. 260. 261. 266.
— 4	214. 261. 264.
— 5	171. 210. 211.
— 6	253. 254. 274.
— 7—12	264.
— 11	213. 214. 266.
— 11. 12	259. 260.
— 13—6, 10	8. 258—60.
— 13—15	249. 258—60. 314.
— 13. 14	273—75.
— 16—18	257.
— 16. 17	242—245.
— 16 ff.	386.
— 16	14. 26. 28. 34. 279.
— 17	26. 34. 43. 44.
— 18	242. 243. 257. 259. 377.
— 19—21	26. 29. 259.
— 19	34.
— 20	38.
— 21	206.
— 22	223. 301. 314.
— 22. 23	248—251. 252.
— 23	257. 259.
— 24	26. 34. 42. 242. 282.
— 25	182. 194. 241. 242. 279. 286.
— 26	259.
c. 6, 1 f.	260.
— 1	242. 251. 278. 279. 314. 321.
— 2	272. 273.
— 3	279.
— 6—8	263. 264.
— 8	42. 182. 186. 187. 286.
— 9. 10	264.
— 12—17	264.
— 12. 13	23. 195. 213. 214. 263.
c. 6, 13. 14	41.
— 14	39. 100. 213. 247.
— 15	247. 274.
— 16	262. 265.
— 17	285.
— 18	74. 79.

Epheser-Brief.

	Seite
c. 1, 3	321.
— 5	197.
— 9 f.	295. 296.
— 13. 14	208. 209.
— 13	12. 13. 95. 96. 99. 131. 137. 234.
— 15	180.
— 17	180. 296.
— 17. 18	166.
— 18—23	296.
— 18	206.
— 20	175.
— 22	304. 308. 309.
— 23	308.
c. 2, 2. 3	26. 42.
— 5. 6	184. 189.
— 6	175.
— 11—18	101.
— 11. 12	41.
— 12. 13	296.
— 15	305.
— 17—22	296.
— 18	206.
— 19 f.	206.
— 20—22	311.
— 21. 22	314. 315.
c. 3, 2—12	295. 296.
— 5	296. 328.
— 6	296.
— 10	304.
— 13	220.
— 16—18	254.
— 16	14. 64. 181. 248. 296.
— 17	167. 171.
— 18. 19	296.
— 20	64. 65.
— 21	304.
c. 4,	10.
— 1—16	359.
— 1	281.
— 3	280
— 3. 4	315
— 4—6	314. 381.
— 4	310.
— 4. 5	142. 147. 148.
— 6	176. 180.
— 7—10	316.
— 11	325. 327. 330. 335. 336. 350.

Digitized by Google

	Seite
c. 4, 12–16	325. 358.
— 12	324.
— 13	296.
— 15. 16	309. 310.
— 16	314.
— 17—19	67—69.
— 18	185.
— 23	80. 82. 283.
— 24	282.
— 25	315.
— 30	208. 209. 235. 279. 280. 301. 377.
— 32	315.
c. 5, 1	315.
— 1. 2	273.
— 5	206.
— 8—10	283.
— 10	65.
— 13	300.
— 15—17	298.
— 16	280.
— 19	346
— 23. 25. 27. 29. 32	304.
— 23	308. 309.
— 26	147. 149. 150.
c. 6, 5	22.
— 10—20	280.
— 10	282.
— 12	20. 21.
— 17	134. 280.
— 18	206. 280.
— 20	295.

Philipper-Brief.

c. 1, 1	348.
— 8	170. 295.
— 19	125. 222.
— 20	285.
— 21—25	217.
— 21	162. 168. 176.
— 22	46.
— 24	46. 162.
— 25	224
— 27	10. 281. 315.
c. 2, 1—4	314.
— 1	10. 205. 307.
— 4	37.
— 5—8	273.
— 7	47.
— 8	212.
— 9—11	379.
— 9	116. 212.
— 11. 12	285.
— 12. 13	280. 281.
— 13	176. 377.
— 17. 18	221.

	Seite
c. 2, 21	37.
c. 3, 1	221.
— 3	213. 262. 271. 284.
— 3. 4	41.
— 4—6	262.
— 6	304.
— 7	320
— 9. 10	175. 221.
— 12	282.
— 15	297.
— 18. 19	214.
— 19	36—38. 183.
— 20	175
— 21	119. 366. 367.
c. 4, 4	221. 302.
— 6	221. 223. 302.
— 7	65.
— 10	221.
— 13	248. 282. 377.
— 23.	65.

Col.-Brief.

c. 1, 5. 6	41.
— 8	10. 80. 252.
— 9	297.
— 10	281.
— 18	304. 308—10.
— 19	316.
— 22	17. 35. 234. 366.
— 23. 25	326.
— 24. 25	312
— 24	220. 304. 308.
— 26. 27	295. 296.
— 27	189.
c. 2, 1	252.
— 2	71. 314.
— 2. 3	295. 296.
— 3	331.
— 5	17. 18. 74. 252.
— 8	195.
— 9	316.
— 11	17. 35. 42. 145. 262.
— 12	145. 148. 159. 171. 175.
— 13	184. 189.
— 16	195.
— 17	17.
— 18	30. 68.
— 19	308. 310.
— 20	42. 195. 269.
— 23	30.
c. 3, 1—4	174. 175. 180.
— 2	36.
— 3	180.
— 3. 4	173. 189.
— 4	379.
— 5	33. 35. 36. 282.

Digitized by Google

Seite

c. 3, 10 282.
— 11 167. 305.
— 14. 15 314.
— 16 325. 346.
— 22 22. 71.
c. 4, 3 295. 296.
— 5 298.
— 8 71.
— 12. 13 220
— 15 303.

I. Theſſal.-Brief.

c. 1, 5. 6 10. 134. 136. 137.
— 6 222. 223. 224. 234.
— 9 271.
c. 2, 4 164.
— 12 188. 206. 281.
— 13 129. 137.
— 17 81. 82.
— 18 66.
— 19 221.
c. 3, 2 336.
— 8 191.
— 12 253.
— 13 248.
c. 4, 1—8 234 f.
— 3—8 279.
— 3 244.
— 7. 8 10. 12. 282.
— 7 154.
— 8 166. 179. 234. 235. 244.
— 9 253. 297. 298. 378.
— 16 379.
c. 5, 9. 10 186.
— 12—14 349. 350.
— 16. 17 221. 223.
— 18 302.
— 19. 20 317. 328. 358.
— 20 327.
— 21 335.
— 23 45. 76. 77. 284.

II. Theſſal.-Brief.

c. 2, 2 388.
— 4 38.
— 8 365.
— 13. 14 10. 12. 151. 153. 154.
— 13 282.
— 15 326.
— 17 248.
c. 3, 3 248.
— 5 258.
— 6 325. 326.

Seite

I. Timotheus-Brief.

c. 1, 5 71. 254.
— 9 258.
— 12 282.
— 16 186.
— 18 328. 351.
c. 2, 15 282.
c. 3, 1—13 353.
— 2 352.
— 8—12 348. 352.
— 13 352.
— 14 353.
— 15 304.
— 16 10. 41. 125—126.
c. 4, 1 89. 328.
— 8 187.
— 14 350—352. 358.
c. 5, 17 352.
— 19—22 353.
— 22 351.
c. 6, 5 68.
— 12 186.
— 19 187.

II. Timotheus-Brief.

c. 1, 6 ff. 350—352. 358.
— 7. 8 181.
— 7 10. 253.
— 14 10. 163.
c. 2, 1 282.
— 21 282.
c. 3, 8 68.
— 12 191.
— 16 89—90.
c. 4, 5 350.
— 10 43.
— 17 282
— 22 74. 79.

Titus-Brief.

c. 1, 2 186.
— 5. 7 352. 353.
— 9—11 352.
— 15. 16 68. 72.
c. 2, 12 42. 43. 191.
c. 3, 4—7 154—160.
— 5—7 103. 182.
— 5 10. 13. 237.

Digitized by Google

	Seite
c. 3, 6	99.
— 7	186. 206.

Philemon-Brief.

v. 2	303.
— 7	77. 81.
— 16	22.
— 20	77.
— 25	74. 79.

	Seite
Paulinische Aussagen aus der Apostelgeschichte.	
c. 14, 17	67.
— 22	214.
c. 17, 26—29	67.
— 28. 29	73. 80.
— 28	180.
c. 20, 18—35	350.
— 28	335. 350.
c. 24, 15	365.
c. 26, 18	282.
c. 28, 25	88. 89.

Digitized by Google

Druckfehler-Verzeichnis.

(Bei der Angabe der Zeilen sind die Anmerkungen nicht mitgerechnet. Wo es sich um Fehler in den Anmerkungen handelt, ist dies ausdrücklich bemerkt.)

Seite 20, Zeile 4 von oben lies Gal. 2, 16 statt Gal. 22, 16.
„ 20, „ 16 von unten lies „Ich rede" statt „Ich werde".
„ 25, „ 4 von unten (Anm.) lies Singular.
„ 28, „ 4 von oben lies meinem statt meinen.
„ 29, „ 2 von oben lies den statt dem.
„ 29, „ 3 von unten (Anm.) lies *χενόδοξοι*.
„ 30, „ 19 von unten lies 8, 8. 9, statt 8. 8. 9.
„ 32, „ 14 von unten lies Röm 7, 5 statt 7, 5.
„ 33, „ 8 von unten lies ihrer statt ihr.
„ 33, „ 12 von unten lies 7, 24 statt 7, 25.
„ 36, „ 4 von unten ist die Klammer hinter Col. 3, 1 – 3 zu schließen.
„ 39, „ 1 von oben ist das zweite „empfängt" zu streichen.
„ 46, „ 1 von unten lies solchem statt solchen.
„ 46, „ 2 von unten (Anm.) lies *μεταλλάττειν*.
„ 48, „ 1 von oben lies *ἁμαρτία*.
„ 49, „ 14 von oben lies hervorgehoben statt hervorhoben.
„ 59, „ 15 von unten lies zurück statt zurückt.
„ 66, „ 6 von unten lies das statt daß.
„ 69, „ 11 von unten lies das statt daß.
„ 80, „ 1 von oben ist 6, 18 zu streichen.
„ 97, „ 11 von unten lies v. 9 statt v. 19.
„ 100, „ 12 von unten lies Begründung.
„ 103, „ 15 von unten lies Ver-bind ung
„ 105, „ 16 von oben lies das statt daß.
„ 125, „ 11 von unten ist das Komma zu streichen.
„ 165, „ 1 von unten lies 10, 6—10 statt v. 6—10.
„ 173, „ 10 von unten lies I. Cor. 13, 12 statt I. Cor. 13, 13.
„ 174, „ 2 von oben lies er statt es.
„ 177 die Zeile 1 von oben ist zu streichen (siehe Zeile 1 von unten S. 176).
„ 184, Zeile 11 von oben lies 7, 10—13 statt v. 10—13
„ 192, „ 1 von unten ist die Klammer vor 3, 14 zu streichen.
„ 203, „ 3 von unten lies חֵן statt חֵז
„ 211, „ 12 von oben lies 15, 17. 19 statt 15, 17, 19.

Digitized by Google

„ 211, „ 4 von unten lies Röm. 8, 18 ſtatt Röm. 8, 16.
„ 212, „ 11 von oben lies II. Cor. 13, 4 ſtatt II. Cor. 13, 3,
„ 220, „ 1 von unten lies 1, 4 ſtatt 1, 3.
„ 221, „ 16 von oben lies 1, 31 ſtatt 2, 31.
„ 228, „ 5 von unten (Anm.) lies ſeiner ſtatt einer.
„ 234, „ 17 von oben lies 15, 13 ſtatt 15, 15.
„ 236, „ 13 von unten lies des ſtatt das.
„ 238, „ 4 von unten (Anm.) lies רוּחַ מְשִׁפָּט.
„ 239, „ 13 von oben iſt hinter die Klammer ein Komma zu ſetzen.
„ 240, „ 8 von oben iſt hinter „zuvor" das Komma zu ſtreichen.
„ 252, „ 10 von oben lies Gal. 5, 25 ſtatt Gal. 5, 23.
„ 265, „ 7 von unten lies 4, 24—26 ſtatt v. 24—26.
„ 269, „ 5 von unten lies 10, 23 ſtatt 10, 29.
„ 283, „ 15 von oben lies ἰδίῳ ſtatt ἰδίῳ.
„ 284, „ 4 von unten (Anm.) lies πνεύματι ſtatt πενύματι.
„ 285, „ 8 von oben lies ἁγία ſtatt ἁγάγία.
„ 286, „ 6 von oben lies εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ — —
„ 287, „ 4 von unten lies hin ſtatt iħn.
„ 288, „ 6 von unten lies κυρίου ſtatt κύριου.
„ 296, „ 4 von oben lies Eph. 3, 6 ſtatt Eph. 4, 6.
„ 313, „ 18 von unten lies I. Cor. 15, 11 ſtatt I. Cor. 15, 10.
„ 324, „ 3 von unten (Anm.) lies Eph. 4, 11 ſtatt Eph. 4, 12.
„ 326, „ 13 von oben lies I Cor. 4, 21 ſtatt I. Cor. 4, 20.
„ 327, „ 17 von unten lies 13, 2. 8. 9; ſtatt 13. 2. 7. 9.
„ 328, „ 9 von unten (Anm.) 20, 22. 23; ſtatt 22, 23.
„ 329, „ 12 von unten lies γνῶσις ſtatt γνώσις.
„ 329, „ 16 von unten lies γνώσει ſtatt γνῶσει.
„ 330, „ 2 von unten lies 13, 2 8. 9. ſtatt 13, 1. 8. 9.
„ 335, „ 3 von oben lies Röm. 12, 8 ſtatt Röm. 12, 7.
„ 340, „ 3 von oben lies unter-ſcheidet für ent-ſcheidet.
„ 340, „ 19 von unten lies μου ſtatt μοῦ.
„ 352, „ 4 von unten lies I. 3, 10. 13 ſtatt I. 3, 19. 13.
„ 357, „ 2 von unten lies 39 ſtatt 38.
„ 365, „ 14 von unten (Anm.) lies Akt. 24, 15 ſtatt Akt 24, 14.
„ 376, „ 8 von oben lies 3, 17 ſtatt 3, 18.

Druck von Paul Schettler's Erben in Cöthen.

Digitized by Google

Baur, Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System. I. Bd. 1885. gr. 8. VIII u. 513 S. *M.* 12.—

Bugenhagen's 6 Predigten. Aufgefunden u. mitgeteilt von G. Buchwald, veröffentlicht von H. Hering (Osterprogramm d. kgl. Verein. Friedr.-Univ. Halle-Wittenberg 1885) 1885. *M.* 0.60.

Cordatus, Tagebuch über Dr. M. Luther, geführt 1537. Zum ersten Male herausg. von H. Wrampelmeyer. 1885. *M.* 14.—

Gutachten über die von der Halleschen Revisionskommission herausgegebene Probebibel, abgegeben von der deutsch-roman. Section der Philologen-Versammlung zu Dessau gewählten Commission. 1885. *M.* 1.—

Harnisch, W. Das Leiden, beurtheilt vom theistischen Standpunkte. Histor.-krit. Versuch. 1881. *M.* 2.—

Henke, E. L. Th. Neuere Kirchengeschichte. Nachgelassene Vorlesung für den Druck, bearb. und herausgegeben von Gaß. 3 Bde. 1874—1880. gr. 8. früher 22.50, jetzt 12 *M.*

(Einzelne Bände werden nur zu den früheren Preisen abgegeben.)

Bd. I. Geschichte der Reformation. 1874. XVI u. 448 S. *M.* 8.00.

Bd. II. Geschichte der getrennten Kirchen bis zur Mitte des XVIII. Jahrh. 1878. X u. 496 S. *M.* 10.—

Bd. III. Geschichte der Kirche von der Mitte des XVIII. Jahrh. bis 1870 für den Druck bearbeitet von A. Vial. XX. 214 S. *M.* 4.50.

— Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, für den Druck bearbeitet und herausgegeben von W. Zschimmer mit einem Vorwort von G. Baur. 1876. gr. 8. XVI und 572 S. früher *M.* 10.— jetzt *M.* 6.—

Herrmann. Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie. 1879. *M.* 9.—

— Die Bedeutung der Inspirationslehre für die ev. Kirche. Vortrag. 1882. *M.* 0.60.

— Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? Rede zur Feier des 22. März 1884 zu Marburg gehalten. 1884. 8. 31 S. *M.* 0.60.

Köhler, H. Johannes der Täufer. Krit.-theolog. Studie. 1884. 8. 180 S. *M.* 3.60.

Köstlin, Luther u. J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker. 1.—3. Aufl. 1883. 8. 99 S. *M.* 1.20.

Digitized by Google

Neuenhaus, J. Das Wort Gottes und die Gemeinden. Eine Studie. Amtsbrüdern und Freunden der ev. Kirche dargeboten. 1885. 8. 92 S. *M.* 1.50.

Raehse, H. Paraphrase des dogmatischen Teils des Briefes Pauli an die Römer. Ein Beitrag zur Einführung in das Verständnis des Briefes. 1882. 8. II und 50 S. *M.* 0.80.

Raehse, H Die christlichen Centralideen des Reiches Gottes und der Erlösung. Mit besonderer Rücksicht auf Nichttheologen dargestellt 1885. 8. 48 S. *M.* 0,80.

Schnapp, F. Die Testamente der 12 Patriarchen, untersucht. 1884. 8. 88 S. *M.* 2.—

Schulze, G. Über den Widerstreit der Pflichten. Zeitgemäße ethische Studien über Sittengesetz, Gewissen und Pflicht, denkenden Christen dargeboten. 1878. 8. XII u. 176 S. *M.* 3.—

Schwertzell, G. Helius Eobanus Hessus. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. 1874. 8. 128 S. *M.* 2.50.

Spitta, F. Der Knabe Jesus, eine biblische Geschichte und ihre apokryphischen Entstellungen. Vortrag. 1883. 12. 29 S. *M.* 0.40.

— Die lithurgische Andacht am Lutherjubiläum. Kritik und Vorschlag. 1883. 8. 33 S. *M.* 0,80.

— Luther und der evangel. Gottesdienst. Vortrag. 1884. 12. 40 S. *M.* 0.60.

Thienhaus, Evangelisation der römisch-katholischen Kirche Deutschlands. Vortrag, gehalten auf der Rheinischen Diaspora — Prediger-Conferenz zu Bernkastel a. d. M. am 9. Juli 1884, auf Wunsch derselben in Druck gegeben. 1886. 8. 41 S. *M.* 0.80.

Veghe, Johannes, ein deutscher Prediger des XV. Jahrh. Zum ersten Male herausgegeben von Fr. Jostes. 1883. LIII u. 468 S. *M.* 12.00.

Wächtler, A. Die bildende Kunst als Auslegerin der heiligen Schrift. Ein Vortrag. 1880. 12. 71 S. *M.* 1.—

Schimmer, W. Salvianus der Presbyter von Massilia und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der christlich-lat. Litteratur des V. Jahrhunderts. 1875. 8. 90 S. *M.* 1.50.

Druck von Paul Schettler's Erben in Cöthen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google